Galiläa und Jerusalem

Von

D. Dr. Ernst Lohmeyer
o. Prof. d. Theol. in Greifswald



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1936

5 Bände in Neubearbeitungen

vom kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testa
begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer

Wir eröffnen hiermit eine Subskription auf

die Lieferungsausgabe dieser 5 Bän

und laden zum Bezuge ein.

Es werden etwa 22 Lieferungen von je 5 Bogen zum Preise von je 3 RM
Abständen von je 4—6 Wochen erscheinen. Die 1. Lieferung ist aus Lohme
Kommentar zum Markus-Evangelium, die folgende aus Michels Komme
zum Hebräer-Brief entnommen, der in den nächsten beiden Lieferungen
Abschluß kommt, wie der Lohmeyersche Kommentar in den dann folgen
Die Einzelpreise der Bände werden erheblich über dem Subskriptionspreis lie

Die Lieferungsausgabe umfaßt:

Das Markus-Evangelium
10. Aufl., bearbeitet von Prof. D. **Ernst Lohmeyer.**

Das Johannes-Evangelium
10. Aufl., bearbeitet von Prof. D. **Rud. Bultmann.**

Den Römerbrief
10. Aufl., bearb. von Prof. D. E. v. Dobschütz und nach dessen Tode herausgeg. von Prof. Dr. **A. Fridrichsen.**

Den Galaterbrief
10. Aufl., bearbeitet von Prof. Lic. **Heinrich Schlier.**

Den Hebräerbrief
7. Aufl., bearbeitet von Privatdozent Lic. **Otto Michel.**

Einbanddecken zu jedem Bande zum Preise von 1,25 R

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Götting

Meyers Kommentar ist bekannt und bewährt durch seine unbedingte Wissenschaftlichkeit. Das Gesamtwerk umfaßt 17 Bände, die seit Beginn des Unternehmens (1832) bis heute in 143 Auflagen über die ganze Welt verbreitet worden sind. Eine englische und eine amerikanische Übersetzung der vollständigen Reihe haben dieses Ansehen bestätigt. Meyers Kommentar hat sich von jeher dadurch ausgezeichnet, daß jede Neubearbeitung eines Bandes eine besonders wertvolle wissenschaftliche Leistung war, ferner beachtet er die Geschichte des Textes und der Auslegung in starkem Maße und beschränkt sich dabei doch auf das für die Gegenwart Wichtige. Neben guter Lesbarkeit haben die neuen Auflagen den Vorzug anregender Darstellung. Eine eigene Übersetzung geht jetzt jedem Sinnabschnitt voraus.

Gesamt-Übersicht

zum kritisch-exegetisch. Kommentar über das N. T., begründet von H. A. W. Meyer.

I. Die Synoptiker. 10. Aufl. von Ernst Lohmeyer in Vorbereitung. (Markus Sommer 1936.)
II. Johannes-Evangelium. 10. Aufl. von R. Bultmann. (1936/37.)
III. Apostelgeschichte. 9. Aufl. von H. H. Wendt. 1913. IV, 370 S. 9,—
IV. Römerbrief. 10. Aufl. von † E. v. Dobschütz u. A. Fridrichsen. (1936/37.)
V. 1. Korintherbrief. 10. Aufl. von Johs. Weiß. 1925. XLVII, 388 S. 10,80
VI. 2. Korintherbrief. 9. Aufl. von H. Windisch. 1924. VIII, 436 S. 13,50
VII. Galaterbrief. 10. Aufl. von Heinr. Schlier. (1936/37.)
VIII. Epheserbrief. 9. Aufl. von E. Lohmeyer in Vorbereitung.
(Die vorige Auflage der 8. u. 9. Abteilung „Gefangenschaftsbriefe" von E. Haupt ist noch lieferbar. 777 S. 10,—; daraus einzeln Epheserbrief 3,60.)
IX. Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon. 8. Aufl. von Ernst Lohmeyer. 1928. 397 S. gr. 8°. 18,—; Lw. 20,25. Daraus einzeln: Philipperbrief 8,—; Kolosser- und Philemonbrief 10,—
X. Thessalonicherbriefe. 7. Aufl. von E. v. Dobschütz. 1909. X, 320 S. 5,40
(Die 6. Aufl. von Wilh. Bornemann ist noch lieferbar. 716 S. 6,—)
XI. Briefe an Timotheus und Titius. 7. Aufl. von Bernh. Weiß. 1902. IV, 379 S. 5,40
XII. Briefe Petri und Judae. 7. Aufl. von Rud. Knopf. 1912. IV, 329 S. 7,20
XIII. Hebräerbrief. 7. Aufl. von O. Michel. (Sommer 1936.)
XIV. Johannesbriefe. 7. Aufl. von R. Bultmann in Vorbereitung.
XV. Jakobusbrief. 7. Aufl. von M. Dibelius. 1921. VI, 240 S. 5,40
XVI. Offenbarung Johannis. 6. Aufl. von W. Bousset. 1906. IV, 468 S. 10,80

Jeder Band kostet gebunden 2,25 RM. mehr.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Galiläa und Jerusalem

Von

D. Dr. Ernst Lohmeyer
o. Prof. d. Theol. in Greifswald



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1936

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. **Rud. Bultmann**
o. Prof. d. Theol. in Marburg a. d. Lahn

Neue Folge, 34. Heft
Der ganzen Reihe 52. Heft

Druck von Hubert & Co., GmbH. in Göttingen

Made in Germany (Vermerk laut amerikanischer Einfuhrvorschrift)

Vorwort.

Die folgende Untersuchung ist aus der Arbeit an den Kommentaren der synoptischen Evangelien hervorgegangen, die innerhalb des H. W. Meyerschen Kommentarwerkes erscheinen sollen und von denen der erste Band, der Kommentar zum Markus-Evangelium, gleichzeitig herausgegeben wird; wie sie diese in einer bestimmten Frage ergänzen will, so wird sie in manchen anderen Fragen durch diese ergänzt. Sie möchte geschichtlich zeigen, daß in dem Nebeneinander galiläischer und jerusalemischer Christophanien Grundtatsachen und Grundsätze des urchristlichen Glaubens zur Diskussion stehen, und möchte methodisch zeigen, daß gerade in diesen Fragen, um es mit Goetheschen Worten zu sagen, „alle Tatsache schon Theorie ist".

Für Hilfe bei den Korrekturen habe ich meinem Kollegen Lic. Greeven und meinem jungen Freunde Lic. Aebert zu danken.

Greifswald, Pfingsten 1936.

Ernst Lohmeyer.

Inhalt.

I. Das Problem.

1.

Das NT berichtet von verschiedenen Erscheinungen des auferstandenen Herrn. Pls zählt I Kor 15₅₋₈ deren fünf auf und nennt als sechste und letzte, die ihm zuteil geworden ist. Er berührt auch keine Verschiedenheiten in der Art der einzelnen Erscheinungen; alle sind gleichmäßig durch ein *ὤφθη* eingeführt, der Ort, an dem sie stattfanden, die Zeit bleiben völlig unerwähnt, nur die Personen werden kurz bezeichnet, von denen „Er gesehen wurde“. Was er überliefert und zum Teil überliefert erhalten hat, ist mehr eine Liste als ein Bericht. Demgegenüber haben die Evangelien einen großen und farbigen Reichtum an mannigfaltigen Zügen; sie erzählen, sie zählen nicht nur auf. Mt berichtet von zwei Erscheinungen Jesu; die erste findet vor den beiden Frauen statt, die am Ostermorgen sein Grab aufgesucht hatten (Mt 28₉f.): Da sie eilends in die Stadt Jerusalem zurückkehren, um den Jüngern zu melden, was sie am Grabe gesehen und gehört hatten, begegnet ihnen Jesus. Ein zweites Mal erscheint er den elf Jüngern auf dem galiläischen Berge, dahin er sie durch die Frauen „beschieden hatte“. Mk erzählt bekanntlich keinen solchen Vorgang, sondern läßt den Engel, der zu den drei Frauen in der Grabeskammer spricht, an früher berichtete Worte Jesu erinnern (16₇, vgl. 14₂₈): „Er zieht vorauf vor euch nach Galiläa; dort werdet ihr ihn schauen, wie er zu euch gesagt hat.“ Um so ausführlicher ist Lk. Am Anfang seiner Ostergeschichte steht die tiefe und schöne Erzählung von den beiden Jüngern, die nach Emmaus wandern; es liegt sechzig Stadien von Jerusalem entfernt. Auf ihrem Wege gesellt sich Jesus unerkannt zu ihnen und wird beim Brotbrechen von ihnen erkannt. Am Schluß dieser Erzählung, als die Jünger nach Jerusalem zurückgeeilt sind, hören wir, daß Jesus auch „von Simon gesehen ward“. Und unmittelbar schließt sich eine neue Erscheinung vor „den Elfen und ihren Gefährten“ an (Lk 24₃₃). Sie begibt sich in einem Raume zu Jerusalem und endet damit, daß Jesus „sie bis nach Bethanien hinausführt“. Dort „trat er fort von ihnen, und sie kehrten nach Jerusalem zurück mit großer Freude und waren allenthalben

im Heiligtum" (Lk 24_{50-52}). Fügen wir hier an, was der Eingang der Apostelgeschichte erzählt, so hat sich Jesus den Aposteln „lebend dargestellt", ist ihnen „durch vierzig Tage sichtbar gewesen und hat zu ihnen „von dem Königtum Gottes geredet" (Act 1_3). Und alles dies geschah in oder bei Jerusalem; denn er befiehlt ihnen, „nicht von Jerusalem zu weichen" (1_4). Von galiläischen Erscheinungen erzählt Lk nichts, ja er schließt solche durch den genannten Befehl, dem die Jünger bis Pfingsten und über Pfingsten hinaus getreu nachkommen, geradezu aus. Wieder anders berichtet das vierte Evangelium. Am Ostermorgen gibt sich Jesus am Grabe Maria Magdalena zu erkennen; am Abend des gleichen Tages erscheint Er „den Jüngern", die aus Furcht vor den Juden hinter verschlossenen Türen sich versammelt haben, und diese Erscheinung wiederholt sich acht Tage später, als Thomas mit den Jüngern zusammen ist. Diesen beiden Erscheinungen gesellt sich endlich nach Kap. 21 eine dritte (21_{1-14}). Der Ort ist nicht mehr wie bisher Jerusalem, sondern der See Tiberias; die Zeit ist ganz unbestimmt angegeben: *μετὰ ταῦτα* — eine Angabe, die im vierten Evangelium einen erheblicheren zeitlichen Abstand zu bezeichnen pflegt[1] —, um so genauer sind die Jünger aufgezählt, die dieses drittemal erlebt haben: Simon Petrus, Thomas, Nathanael, des Zebedäus Söhne und „zwei andere von seinen Jüngern" (21_2).

2.

So stehen also Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem neben oder gegenüber solchen in Galiläa. Der Unterschied ist nicht auf die kanonischen Evangelien beschränkt, sondern auch in apokryphen erhalten. Von dem Mk-Anhang, den man dem Presbyter Aristion zuschreibt (16_{9-20}), erfahren wir zwar nichts Neues; er nennt keinen Ort und gibt selbst nur eine Epitome der Berichte des Lk und Joh. Aber das Hebr.-Evangelium erzählt bisher Unbekanntes (nach Hieron. de vir. ill. 2): „Als aber der Herr sein Leintuch dem Knecht des Priesters gegeben hatte, ging er zu Jakobus und erschien ihm ... Und kurz darauf sagte der Herr: Bringt einen Tisch und Brot! ... Er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es Jakobus dem Gerechten und sprach zu ihm: Mein Bruder, iß dein Brot, denn der Menschensohn ist von den Schlafenden erstanden." Es mag nicht ohne inhaltliche Bedeutung sein, daß auch hier ein Ort der Erscheinung nicht genannt wird; doch folgt wohl aus dem Hergang,

[1] *μετὰ ταῦτα* steht fast nur bei Ortswechsel, d. h. bei größeren Abschnitten des Evangeliums, so 3_{22} 5_1 6_1 7_1 21_1. Abweichend sind 5_{14} 19_{38}. Vgl. W. Bauer und J. Bernard in ihren Kommentaren z. d. St.

daß diese Erscheinung in Jerusalem als in Galiläa stattgefunden hat[1]. Anderes weiß das Petrus-Evangelium zu berichten. Es kennt einen Bericht von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen, der dem des Mk ähnelt, auch in der Schlußbemerkung: „Da flohen die Frauen voll Furcht." Aber es fährt dann fort bei Hennecke, Nt.liche Apokryphen 2 (S. 63, Nr. 58): „Es war aber der letzte Tag der süßen Brote und Viele gingen fort und kehrten heim in ihre Häuser, da das Fest zu Ende war. Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und waren voll Betrübnis; und ein Jeder zog betrübt über das Geschehene heim in sein Haus. Ich aber, Simon Petrus, Andreas mein Bruder nahmen unsere Netze und gingen ans Meer; und es war bei uns Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr ...". Hier bricht das Fragment ab. Es kennt also bis zum Ende des Passa-Festes, das bekanntlich acht Tage währte, keine Erscheinungen des Auferstandenen; es schließt damit Erzählungen, wie sie sich bei Lk und Joh finden, aus. Aber es hat sichtlich von anderer Offenbarung des Auferstandenen reden können; sie mag, wie die Erwähnung der Netze und des Fischen-wollens zu verraten scheint, dem in Joh 21 Berichteten ähnlich gewesen sein, wichtiger ist, daß diese Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen Meer stattgefunden hat. Was Mt von einem Berge in Galiläa als der Stätte solchen Vorgangs erzählte, setzt sich in gnostischen und antignostischen Schriften fort. Die Epistola Apostolorum legt dem auferstandenen Herrn Offenbarungen an die Jünger in den Mund; sie werden in Galiläa gegeben. Nach den Einleitungsworten der koptischen Sophia Jesu Christi[2] hatte er, „nachdem er von den Toten erstanden war, seine zwölf Jünger und sieben Jüngerinnen gelehrt „auf dem Berge in Galiläa, welcher ... genannt wird". Man wird diese letzten beiden Nachrichten historisch recht gering einschätzen, wird auch vergleichen müssen, daß die Pistis Sophia ähnliche Offenbarungen auf dem Ölberg stattfinden läßt, aber sie zeigen doch eine Tendenz der Überlieferung an, vor allem in dem Negativen, daß an jerusalemische Erscheinungen Christi sich niemals solche Lehren und Offenbarungen knüpfen.

3.

Was hat es für eine Bewandtnis, daß uns einmal solche Erscheinungen in Galiläa, ein ander Mal in Jerusalem berichtet werden, daß

[1] B. W. Bacon, Studies in Matthew (1930) 252ff. nimmt Galiläa an.

[2] Zur Epistola Apostolorum vgl. C. Schmidt in seiner Ausgabe (Texte und Untersuchungen, Bd. 43, Deutsche Übersetzung auf S. 48*—66*), zur Sophia Jesu Christi ebenfalls C. Schmidt in Sitzungsber. Berl. Akad. 1896, S. 839ff.

der eine Evangelist nur der jerusalemischen Überlieferung folgt (Lk und Hebr.-Evangelium), der andere nur der galiläischen (so dem Anschein nach Mk, dann Mt und das Petrus-Evangelium), daß nur das Joh-Evangelium beide Überlieferungen, wenn sie auch, von dem Ort abgesehen, sich mit keiner der bisherigen decken, weitergibt, wobei zu beachten ist, daß die galiläische Erscheinung nur in dem Anhang Kap. 21 berichtet wird, daß endlich Pls und ähnlich Mk 16 9-20 von allen örtlichen Angaben schweigen? Es scheint notwendig, drei verschiedene Linien der österlichen Tradition zu unterscheiden. Von diesen können wir die dritte verhältnismäßig unbeachtet lassen; sie war wohl weiter verbreitet, als man nach dem ersten Augenschein annehmen sollte. Denn müßte man zu ihr nicht auch Worte rechnen wie etwa Joh 14 23: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten ... und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen", oder das bekannte Wort aus Apc 3 20: „Sieh, ich stehe vor der Tür und klopfe an: so Jemand höret meine Stimme und auftut seine Tür, eingehen werde ich zu ihm"? Wie immer man solche Sätze deuten mag, alle diese Erwähnungen sind an der Frage des Ortes nicht interessiert. Aber wie steht es mit den jerusalemischen und galiläischen Nachrichten? Das Problem ist alt und viel erörtert. Man hat versucht, den Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß man für die Letzteren einen Ort Galiläa bei Jerusalem erfand[1]; wir können hier von solchen Versuchen und Versuchungen künstlicher Harmonisierung schweigen. Wenn man sich nicht mit dem Widerspruch mehr schlecht als recht abfinden will, so scheint nur die Möglichkeit zu bleiben, entweder die eine oder andere Überlieferung für „unecht" zu erklären. Johannes Weiß hat die galiläische Überlieferung als einen alten Irrtum des Mk gewaltsam eliminiert[2]. Aber wie soll eine Tradition erklärt werden, der alle späteren Nachrichten über die Anfänge der Urgemeinde zu widersprechen scheinen? Vorsichtiger und tiefer begründet war der Einspruch F. C. Burkitts gegen die galiläischen Nachrichten; und ihm hat sich Kirsopp Lake mit einigem Widerstreben und einer leichten Änderung angeschlossen[3]. Gegen die galiläischen Erscheinungen wendet er ein, daß dann die Urgemeinde ihr Zentrum in Galiläa, aber nicht, wie die Apostelgeschichte und Pls lehren, in Jerusalem hätte haben müssen. Zudem hätte

[1] Rud. Hoffmann, Galiläa auf dem Ölberg 1896; A. Resch, Das Galilaea bei Jerusalem 1910; ders., Der Auferstandene in Galilaea bei Jerusalem 1911.

[2] Joh. Weiß, Das Urchristentum 1919, 11ff.

[3] F. C. Burkitt, Christian Beginnings (1924), 78—97; Kirsopp Lake, The command not to leave Jerusalem and the „Galilaean Tradition" in The Beginnings of Christianity, Part. I, Vol. V (1933), Additional Note II, p. 7—16.

Petrus wirklich den Herrn in Galiläa gesehen, — „und es war ohne Zweifel des Petrus Erfahrung, die entscheidend war" — so entstünde die viel größere Schwierigkeit zu erklären, warum er nach Jerusalem zurückkehrte; man müßte eine neue Erscheinung erfinden, die dieses Gebot enthielte, wie es unter anderen Umständen die bekannte Quo-vadis-Erzählung ausspricht. Also könne auch die Erscheinung vor Petrus nur in Jerusalem stattgefunden haben; „dies, und nicht die alten Lande, war der heilige Boden, Jerusalem, nicht Galiläa". Diese Gründe sprechen gewiß und gewichtig genug für die Ursprünglichkeit der jerusalemischen Tradition, und es ist immerhin fraglich, ob sie durch eine Annahme widerlegt sind, wie sie zuletzt M. Goguel formuliert hat[1]: Die galiläischen Gesichte seien älteste Überlieferung, die jerusalemischen nur eine „Transposition" dieser galiläischen, begreiflich aus der Wichtigkeit, die die Urgemeinde von Jerusalem für die Geschichte der urchristlichen Bewegung gewann. Indes auch den Gründen Burkitts gegenüber bleibt die Frage bestehen, aus welchem Ursprung diese galiläische Überlieferung stamme und welchen Zielen sie diene.

Alle diese Erörterungen zeigen mit großer Deutlichkeit — und F. C. Burkitt hat dieses eine scharf hervorgehoben —, daß das Problem des Verhältnisses zwischen den jerusalemischen und galiläischen Erscheinungen nicht isoliert gelöst werden kann, sondern allein im Zusammenhang mit der größeren Frage nach den Anfängen der urchristlichen Gemeinde. Aber es weist auch nicht nur vorwärts in die Geschichte der werdenden christlichen Kirche, sondern ebenso rückwärts in die Geschichte Jesu. Denn woher sollte gerade Galiläa zu einer Stätte dieser Erscheinungen bestimmt sein als dadurch, daß aus ihm Jesus und seine Jünger stammten und in ihm der Meister vornehmlich wirkte? Woher sollte auch Jerusalem und seine Umgebung in analoger Weise begnadet sein als dadurch, daß hier sein Leben und Wirken zu Ende ging, und dies nicht nur in einem äußerlichen Sinne? Endlich ist das Problem auch nicht nur topographischer und historischer, sondern auch theologischer Art. Burkitt hat Jerusalem, nicht Galiläa den heiligen Boden genannt, den die Erscheinungen des Auferstandenen als solchen begründet haben. Wenn es so wäre — wir werden später sehen, daß die Ansicht zum mindesten einseitig formuliert ist —, so blieb die Frage, aus welchen theologischen Gründen dem einen und nicht dem anderen Ort solche Heiligkeit gebühre. Alle diese Fragen aber drängen zunächst nach einer genaueren Analyse der evangelischen Berichte.

---

[1] Maurice Goguel, La foi a la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif (1933), 310—315; ähnlich schon Holl, Ges. Aufs. II, 55.

II. Die Berichte.

Nach verbreiteter Ansicht ist der stärkste Beweis für galiläische Erscheinung des Auferstandenen in dem von Mk überlieferten Worte gegeben (16 7):

„Saget seinen Jüngern und dem Petrus: Er ziehet vor euch nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch sagte.“

Der Befehl weist auf ein früher gefallenes Wort Jesu zurück (14 28): „Aber nachdem ich auferstanden bin, werde ich vor euch nach Galiläa ziehen.“ Beide Sprüche sind für unsere Untersuchung so wichtig, daß wir sie genauer betrachten müssen.

1.

Der Wortlaut von Mk 14 28 ist auch in Mt 26 32 genau erhalten; Lk hat ihn nicht überliefert, wie er denn für den nächtlichen Gang Jesu nach Gethsemane und für die auf ihm gefallenen prophetischen Worte einer anderen Überlieferung zu folgen scheint. Es ist zu beachten, daß der Spruch bei Mk wie in einen fremden Zusammenhang eingefügt scheint; er fehlt auch in dem alten Fayum-Fragment, das auf einem Papyrusblatt die Vorhersage der Zerstreuung der Jünger und der Verleugnung des Petrus enthält[1]. Aber es kann uns hier genügen, daß schon Mt das Wort an dieser Stelle gelesen hat. Dem Wort fehlt auch noch der spätere Zusatz von 16 7: „Dort werdet ihr ihn sehen“; damit ist nicht gesagt, daß diese Zufügung eine nachträgliche, vielleicht gar unrichtige Folgerung wäre, wohl aber ist angedeutet, daß dieser angekündigte Zug nach Galiläa eine für sich gültige Bedeutung haben muß, die sich nicht allein darin erschöpft, daß die Jünger ihn dort sehen werden. Das Wort des Engels in Mk 16 7 ist in Mt 28 7 nicht unverändert geblieben. Mt stellt den Satz voran: Er ist von den Toten erstanden, und versichert am Schluß: Siehe, ich habe es euch gesagt; er macht also den Engel zum Bürgen des Wortes und ist sich bewußt, nicht auf eine entsprechende Prophetie Jesu verweisen zu können. Das gilt aber nach Mt 26 32 nur von dem letzten Satz: „Dort werdet ihr ihn sehen“, ist also wohl nur ein Zeichen der Gewissenhaftigkeit, mit der Mt eine gegebene Überlieferung durchdenkt und wiederholt. Bei Mt und bei Mk ist das prophetische Futurum, das früher gebraucht war, in ein gleichsam aktuelles Präsens verwandelt: Jetzt — so darf man ergänzen — zieht er vor euch nach Galiläa, aber geblieben ist das Futurum ὄψεσθε. Die frühere Pro-

---

[1] Papyrus Erzherzog Rainer I 53 ff.; vgl. zum Text und allen weiteren Fragen zuletzt K. Lake in Beginnings of Christianity, Part. I, Vol. V, 11 f.

phetie ist jetzt schon erfüllt, und wie selbstverständlich wird sich ein Anderes, mit jenem Ersten Gegebenes in Bälde anschließen: Ihr werdet ihn sehen. Aber was bedeuten diese Worte?

Man pflegt zumeist aus ihnen herauszulesen, daß der auferstandene Herr in Galiläa von „seinen Jüngern und Petrus“ werde „gesehen“ werden. So hat es Mt zweifellos verstanden und später noch durch ein besonderes Wort an die Frauen unterstrichen (28 10); es ist schon fraglicher, ob auch Mk die Worte so gemeint hat. Denn sie sind zum mindesten nicht eindeutig. Pls kann wohl einmal sagen: „Habe ich nicht den Herrn gesehen?“ (I Kor 9 1); im vierten Evangelium berichtet Maria Magdalena (20 16): „Ich habe den Herrn gesehen“, ähnlich sagen die Jünger (20 25) oder auch Jesus selbst zu Thomas: „Weil Du mich gesehen hast, glaubest Du?“ (20 29). An diesen Stellen meint das Aktivum *ἑώρακα* allerdings eine Erscheinung des Auferstandenen[1]. Aber das kann darüber nicht täuschen, daß die älteste Überlieferung nur passivisch von den Erscheinungen Jesu spricht. Pls zählt sie I Kor 15 5-8 mit einem *ὤφθη* auf, wie verschieden auch die einzelnen sein mögen; der Sprachgebrauch ist bei Lk 24 34 Act 13 31 26 16 der gleiche. Ebenso wird von at.lichen Epiphanien Gottes (Act 7 2) oder eines Engels (Act 7 30) gesprochen, ebenso endlich von den Erscheinungen des Mose und Elia auf dem Berge der Verklärung (Mk 9 4 par.). Hier liegt also eine feste, wohl at.lich begründete Ausdrucksweise vor; sie meint immer die objektive Tatsache des „Erscheinens“, erst in zweiter Linie auch die subjektive Tatsache der Wahrnehmung, denn diesem Passivum ist immer ein Dativ der Person zugeordnet, niemals aber ein *ὑπό* mit dem Genetiv oder eine ähnliche Wendung. Auf der anderen Seite ist der aktivische und futurische Ausdruck *ὄψεσθε αὐτόν* eine ebenso feste Bezeichnung der künftigen Parusie, sei es des Weltenrichters oder Herrn der Gemeinde. Das erste ist etwa Mk 14 62 par. bezeugt: *καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως* (vgl. ähnlich Mk 13 26 par., auch Mt 16 28); das zweite in wiederholten Wendungen der johanneischen Abschiedsreden, etwa Joh 16 16:

μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με,
καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.

---

[1] Wir nehmen das Wort „Erscheinung“ hier in dem überlieferten und geläufigen Sinne von plötzlichen Begegnungen, bei denen Jesus als der Gestorbene und zu göttlich-menschlichem Leben (Lk 24 30-43) neu Erstandene von Gläubigen gesehen und erkannt wird, und fragen nicht nach den theologischen und anderen Voraussetzungen, auf die sich der Begriff solcher „Erscheinung“ gründet.

Die Stelle, die wegen des Wechsels zwischen präsentischem *θεωρεῖν* und futurischem *ὄψεσθε* recht charakteristisch ist, zeigt zudem, daß nicht notwendig zu diesem Verbum eine partizipiale Konstruktion hinzugehört[1]. In Apc 1_{7} steht deshalb einfach, — auch im Satzbau Mk 16_{7} durchaus gleich:

ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν,
καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός ...

Dieser feste Sprachgebrauch würde allein den Schluß rechtfertigen, daß die Verheißung des Engels nicht Erscheinungen des Auferstandenen, mit denen Einzelne begnadet werden, sondern die künftige Parusie des erhöhten Herrn meint. Aber eine selten herangezogene Stelle zeigt, daß die Wendung jüdisch-apokalyptischen Ursprungs ist; sie gibt auch für die erste Hälfte von Mk 16_{7}, bzw. für Mk 14_{28} eine so aufschlußreiche Parallele, daß ich beide Worte nebeneinander stelle. In Test. Zeb. 9_{8} heißt es[2]:

	Mk 16_{7}
καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατελεῖ ἐν ὑμῖν ὁ Κύριος, τὸ φῶς τῆς δικαιοσύνης	
καὶ ἐπιστρέψετε εἰς τὴν γῆν ὑμῶν	*προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν·*
καὶ ὑμεῖς ὄψεσθε αὐτὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ[2].	*ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε.*

Hier ist, wohlgemerkt in einer jüdischen Apokalypse, von einer künftigen Parusie Gottes in Jerusalem die Rede, und mit ihr verknüpft ist die Heimkehr aller Gefangenen (Test. Zeb. 9_{6}) in das heilige Land. Dann werden sie den Herrn, der wie die Sonne aufgestrahlt ist, in ihrer Mitte sehen, in der heiligen Stadt Jerusalem, die er, wie eine Textvariante genauer sagt, zu bleibender Wohnung erkoren hat. Mk stimmt in dem Grundzug mit dieser jüdischen Erwartung durchaus überein; auch er meint also die künftige Parusie, nur ist es nicht mehr die Parusie Gottes, sondern Jesu, und sie ereignet sich nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa. Dieses ist also das geheiligte Land seines eschatologischen Kommens. Damit kommen wir zu der ersten Hälfte des Engelwortes.

In Mk 16_{7} ist der Anfang der Prophetie von 14_{28} fortgelassen: *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με*; der Grund liegt auf der Hand, die Tatsache der Auferstehung ist soeben in Mk $16_{5\,f.}$ verkündet. Es war auch schon bemerkt, daß der geweissagte Zug nach Galiläa einen selbständigen Sinn haben

[1] Vgl. auch I Joh 3_{2}: *ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.*

[2] Der Text ist nach Charles, The greek versions of the Testaments of XII patriarchs gegeben, und zwar nach der Fassung von *α* a e f A S_{1}: die zweite Fassung von b d g hat wohl reiche Zusätze, aber sie stimmt mit der ersten in Wort und Sache überein. Übrigens sind auch diese Zusätze wohl jüdischen, nicht christlichen Ursprunges, wie auch Charles, The Testaments of the twelve Patriarchs, translated ... (1908) in seiner Anmerkung z. St. hervorhebt.

muß, ganz abgesehen davon, ob ihm vielleicht etwa Erscheinungen des Auferstandenen folgen werden. Das wird durch folgende Überlegung gesichert: Die Auferstehung ist für den urchristlichen Glauben ein Übergang. Sie schließt eine Kette schon vergangener eschatologischer Ereignisse ab, nämlich Jesu Leiden und Tod, und verbindet sie mit noch kommenden Gottestaten. Welches die bevorstehenden Geschehnisse immer sein mögen: Himmelfahrt Jesu oder Verkündung des Evangeliums oder Ausgießung des Geistes[1] — immer sind es von Gott gesetzte, eschatologisch vollendende Taten. Sie haben, vom Gesichtspunkt der Gemeinde aus gesehen, den Sinn und den Anspruch, Fundamente des Glaubens oder des Hoffens zu sein. Hier ist an die Auferstehung der Zug Jesu nach Galiläa zeitlich angeschlossen; also ist auch dieser Zug eine der eschatologischen Heilstaten Gottes, und das bedeutet inhaltlich: Er ist notwendig als Bindeglied hin zur Parusie des Herrn. Man wird einwenden, daß Pls in einem zum Teil überkommenen Kerygma gerade die Erscheinungen des Auferstandenen an die Heilstatsachen von Tod, Begräbnis und Auferstehung anschließt. So unbestreitbar das ist, so wenig ist auch die Seltsamkeit dieser Verbindung in einer festen kerygmatischen Formel zu übersehen. Denn sind jene drei Ereignisse Fundamente des Glaubens, so diese Erscheinungen Argumente des Glaubens; jene sind in sich Offenbarungen Gottes, diese bezeugen vorausgegangene Offenbarungen für solche, die jene Tatsachen noch nicht als Offenbarung wissen und glauben. Diese Verbindung hat also ihren wohl begründeten Sinn innerhalb der missionarischen Predigt, die Glauben wecken und Gläubige gewinnen will. Aber hat sie es innerhalb einer Prophetie Jesu? Und wenn hier der Zug nach Galiläa den gleichen Sinn haben sollte wie bei Pls die Erscheinungen des Auferstandenen, wie könnte er an sich die Tatsache der Auferstehung bezeugen? Er könnte nicht einmal eine solche Bezeugung vorbereiten, denn in Mk 14_{28} würde dann der entscheidende Satz, der auf Erscheinungen hinweisen sollte, gerade fehlen. So kann also diese Prophetie nur so verstanden werden, daß der Zug Jesu nach Galiläa die Überleitung von Auferstehung zur Parusie ist. In Galiläa wird sie sich ereignen; dort ist das heilige Land, da er mit den Seinen ewiglich wohnen wird.

Dunkel ist freilich noch der Anteil der Jünger an diesem Geschehnis; meint das *προάγειν ὑμᾶς*, daß Jesus die Seinen gleichsam in persona

[1] Vgl. Lk 24_{46} Act 2_{32}f. 3_{18-21} 10_{49}ff. 13_{31}ff. u. ö.: eine andere Überlieferung in Phil 2_{6-11} I Pt 3_{18}ff. I Tim 3_{16}, auch Apc 1_{18} u. ö. Vgl. dazu meine Arbeit: Kyrios Jesus (Heidelberger Sitzungsberichte 1927/28, 4. Abhdlg.).

führen oder daß er zeitlich „vor ihnen“ nach Galiläa ziehen wird[1]? Sprachlich ist wohl beides möglich. Für Mk 14 28 könnte man die erstere Bedeutung erwägen, für Mk 16 7 kommt nur die zweite in Betracht; das zeigt das Präsens *προάγει* und die Tatsache, daß der Engel dieses Wort den zurückgebliebenen „Jüngern und Petrus“ in Erinnerung bringen muß. Dann mag in ihm zugleich die Aufforderung enthalten sein, die Mt 28 10. 16 zweifellos herausgelesen hat, „daß sie fortgehen nach Galiläa“; aber wichtiger ist die Frage, aus welchem Grunde die Jünger zeitlich später dorthin ziehen sollen als der Auferstandene. Sollte ein Ereignis sie in Jerusalem zurückhalten, sei es Trauer und Furcht über Jesu Tod oder auch eine Aufgabe, die sie noch zu erfüllen hätten? Das Wort gibt keine Auskunft; es konstatiert nur die Tatsache. Sicher ist wohl nur das Eine: Wenn die Jünger nach Galiläa ziehen werden, so werden sie dort den Herrn sehen, d. h. seine Parusie erleben.

Mit dieser Deutung fällt die Ansicht, daß das älteste Evangelium schon von galiläischen Erscheinungen des Auferstandenen zeuge. Statt ihrer wird eine größere Anschauung deutlich: Galiläa ist die heilige Stätte der künftigen, nahe bevorstehenden Parusie des Herrn. Der Gedanke an sich ist nicht merkwürdig; Josephus erzählt ja von messianischen Prätendenten, die das Volk zum Zuge in die Wüste aufforderten; dort würde es die eschatologische Herrlichkeit Gottes schauen, Johannes von Gischala verteidigte im Jahre 70 noch den brennenden Tempel, bis er unter seinen Trümmern begraben wurde, aus der Hoffnung heraus, der Messias werde sich in letzter Stunde offenbaren und sein Heiligtum retten[2]. Nur dieses ist dem Mk-Evangelium eigentümlich, daß es diese Parusie nicht in Jerusalem, sondern eben in Galiläa erwartet. Es ist für diese Erwartung auch gleichgültig, ob man die besprochenen Worte als „echte“ Jesus-Worte oder als spätere Gemeindebildung wertet; gerade wenn sie das letztere sein sollten, sind sie für unseren Zusammenhang noch stärkere Beweise. Dann ist aber zu fragen, welche sachlichen und geschichtlichen Gründe zu solcher auf Galiläa konzentrierten Erwartung führen. Sie können nur in der Geschichte Jesu bzw. in der gläubigen Betrachtung dieser Geschichte liegen. Aber ehe wir sie auf unser Problem hin untersuchen, ist es notwendig, die übrigen Nachrichten von galiläischen Erscheinungen zu betrachten.

---

[1] Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum 12f., der sich für den ersten Sinn entscheidet; gegen ihn zuletzt M. Goguel, a. a. O. 175.

[2] Jos. Bell. jud. II 259; Ant. XX 167f.

2.

Der Bericht in Mt 28 ist klar und bedeutsam gegliedert. Er hebt an mit dem Wunder der Auferstehung, das an vielfältigen Zügen, darunter auch an der Leere des Grabes deutlich wird; er setzt fort mit der Verkehrung dieses Wunders in Lug und Trug durch die jüdischen Hohenpriester; er mündet in dem großen Wort, das der Auferstandene auf „dem Berge" Galiläas zu den elf Jüngern spricht.

Zweifach ist diese Erscheinung vorbereitet, zuerst wie bei Mk durch die Botschaft des Engels. Mt hat sprachlich und sachlich ein wenig geändert; und diese Änderungen sind lehrreich. Der Engel, der zu den zwei Frauen spricht, ist der gleiche, der den Stein vom Grabe gewälzt hat; er ist unmittelbar Zeuge und Diener des Auferstehungswunders, leuchtend von himmlischem Glanze. Er versichert zweimal: *ἠγέρθη*, er fügt es auch in die Botschaft ein, welche die Frauen seinen Jüngern überbringen sollen. Aber diese ist nicht mehr, ganz oder teilweise, Erfüllung des prophetischen Wortes Jesu (Mt 26 32), sondern ruht allein auf der himmlischen Autorität des Engels: Siehe, ich habe es euch gesagt. Nicht anders ist also auch das Wort begründet: Dort werdet ihr ihn sehen. Ein zweites Mal wird auf Galiläa verwiesen in der Begegnung zwischen Jesus und den beiden Frauen, die Mt eigentümlich ist (28 9 f.). Eben noch waren sie, erfüllt „von Furcht und großer Freude", vom Grabe geeilt, den Jüngern das Erfahrene zu berichten; da tritt ihnen Jesus entgegen und grüßt sie mit dem im NT so seltenen griechischen Gruße: *χαίρετε*. Die Frauen zweifeln nicht, daß er es ist; er bleibt auch nicht einen Augenblick unerkannt, sein Erscheinen erregt auch keine Bestürzung, sondern als hätten sie den verehrten Meister lebend wiedergefunden, den sie tot wähnten, so „kommen sie zu ihm, umfassen seine Füße und huldigen ihm". Aber diese Begegnung hat nicht darin ihr Ziel, sie zu versichern, daß der Meister lebt. Jesus spricht zu ihnen und gibt ihnen einen Auftrag: Fürchtet euch nicht[1]; gehet hin und meldet meinen Brüdern, daß sie fortziehen nach Galiläa; „und dort werden sie mich sehen". Der Satz ist wie ein Kommentar des Mt zu der Botschaft des Engels. Von Jesu eigenem Zuge nach Galiläa ist nicht mehr die Rede, der doch für Mk allein wichtig war; dafür spricht Mt aus, was Mk verschweigt, daß die Jünger sich dorthin aufmachen sollen. In dieser matthäischen Änderung ist die geläufige Deutung des Mk begründet, daß der Zug nach Galiläa nur eine galiläische Erscheinung vorbereite. Um-

[1] Das gehört zum Stil einer Epiphanie; vgl. meinen Kommentar zu Apc 1 17 und die dort gegebenen Beispiele.

gekehrt darf man dann auch diese Änderung daraus herleiten, daß Mt hernach von einer Erscheinung auf dem galiläischen Berge berichtet. Aber auch dann noch bleibt ein deutlicher Unterschied: Galiläa ist der Ort, da sie ihn sehen werden; das ist in dem Augenblick gesagt, da die Frauen ihn sehen und seine Füße halten. Also unterscheidet sich auch dieses Sehen, jetzt am Grabe, von dem verheißenen in Galiläa, nicht nur weil hier die Frauen es sind, dort „meine Brüder“ es sein werden, sondern weil ihr Sehen einen anderen Inhalt hat; welcher Art dieser ist, zeigt hernach der Bericht 28 16-18. Aber er muß auch an Galiläa gebunden sein; denn welchen anderen Grund könnte es haben, daß Jesus sich wohl den Frauen in Jerusalem, nicht aber „seinen Brüdern“ zeigt? Auch für Mt ist also Galiläa ein heiliges Land, die Stätte, da „sie ihn sehen werden“. Die Erzählung ist wohl erst spät entstanden; der griechische Gruß, das nicht recht stimmende: Fürchtet euch nicht, die Selbstverständlichkeit, mit der die Frauen ihm „huldigen“ oder auch „ihn anbeten“, — alles das sind Züge einer andächtigen Legende. Aber um so wichtiger und deutlicher ist, daß diese jerusalemische Szene nur eine größere und bedeutsamere in Galiläa vorbereitet.

So kommt denn die Stunde dieses Sehens (28 16-20). Die Elfe sind nach Galiläa gewandert, sobald sie die Botschaft der Frauen empfangen haben, wie man nach dem Vorangehenden annehmen möchte. Aber dieser Zusammenhang ist künstlich. Ein erstes Zeichen dafür ist die Angabe: „auf den Berg, dahin Jesus sie beschieden hatte“; nirgends war bisher davon die Rede, die Botschaft des Engels wie die Jesu hatten sich fast peinlich an den Wortlaut des Mk gehalten. Also hat entweder Mt diese genauere Mitteilung ergänzt, oder die Geschichte folgt einer anderen Überlieferung. Ein zweites Zeichen ist, daß nur in einer nebensächlichen Bemerkung das „Sehen“ berührt wird, das in der doppelten Verheißung der einzige Inhalt war. Und wäre selbst dies sprachliche Anzeichen zweifelhaft, so lehrt die Fortsetzung deutlich genug, wie wenig es auf das „Sehen“ ankommt. Denn die Einen beugen sich vor ihm, wie die Frauen es taten, „die Anderen zweifelten“[1]. So wird ganz deutlich, daß diese Erzählung nicht um des Sehens willen geschrieben ist, auch nicht um die Jünger der Tatsache der Auferstehung zu vergewissern, sondern um ihnen von etwas Größerem Kunde zu geben. Und dieses Größere ist eine dreifach gegliederte Offenbarung. Sie spricht zuerst von einem Ereignis, das stattgefunden hat; es heißt nicht wie in anderen Berichten von Erscheinungen „Er lebt“ oder „Er ist nicht im Tode geblieben“,

[1] Über den Sinn von *οἱ δὲ ἐδίσταsαν* s. zuletzt Goguel a. a. O. 278—80.

sondern Er ist Kyrios geworden, Herr „im Himmel und auf Erden“. Wenn die Auferstehung in Jerusalem geschah und kundgemacht wurde, — das höchste Wunder und die letzte Wahrheit urchristlichen Glaubens, das: *Κύριος Ἰησοῦς* wird in Galiläa offenbart. Auf dieses Erste und Grundlegende begründet sich dann ein Gebot und eine Verheißung. Das Gebot ist der sogenannte Missionsbefehl; ihn zu empfangen, sind die Jünger auf diesen Berg in Galiläa beschieden worden, er erhebt also Galiläa zu dem Mittelpunkt, von dem aus die eschatologische Botschaft von dem Kyrios Jesus unter alle Völker getragen werden soll. Die Verheißung blickt auf die nahe Vollendung dieses Äons; sie macht deutlich, an welcher Stelle diese Erscheinung im Zusammenhang des eschatologischen Geschehens steht. Zwischen Auferstehung und Parusie bildet sie das notwendige Band: Jesus ist der Kyrios geworden. Die Jünger erfahren es hier, sie tragen die Kunde zu allen Völkern und machen sie „zu Jüngern“, und der Herr ist bei ihnen, bis die *συντέλεια* naht, d. h. bis Er als der vor aller Welt erscheint, der Er jetzt schon ist und als der Er von den Jüngern gewußt wird, als der Kyrios „im Himmel und auf Erden“. Und alles dieses ist an Galiläa geknüpft; es ist gleichsam die Geburtsstätte der eschatologischen Gottesgemeinde oder, geschichtlich gesehen, der christlichen Kirche. Wieder fragt es sich, wenn auch in anderer Weise als bei Mk, woher diese Würde Galiläas stamme und welche Tatsachen ihr entsprechen. Stellt man diese Frage, so fällt noch ein letzter Zug an dieser eschatologischen Offenbarung auf; sie sieht völlig von der besonderen Stellung Jerusalems und des jüdischen Volkes ab — man darf schon hier vermuten —, weil sie diese Besonderheit rein Galiläa und den elf Jüngern zuteilt.

Dieses letzte Wort des Mt-Evangeliums wird häufig als ein spätes Wort der urchristlichen Gemeinde beurteilt, das zu einer Zeit entstanden sei, da die Mission unter allen Völkern im Zeichen des trinitarischen „Namens“ nicht mehr angefochten wurde. Selbst wenn dem so wäre, wie man meint, so wäre gerade dann um so sicherer begründet, daß für die von Mt bewahrte Überlieferung Galiläa das heilige Mutterland der höchsten Offenbarung Christi und damit des urchristlichen Glaubens noch in später Zeit gewesen ist.

3.

Eine „letzte Offenbarung“ des Auferstandenen am See Tiberias berichtet endlich der Epilog des Joh-Evangeliums. Wir berühren sie nur kurz, da diese Erzählung mit dem schwierigen literarischen Problem des 21. Kapitels unlöslich verknüpft ist; immerhin scheint die der Apostel-

geschichte widersprechende Tatsache, sieben Jünger hätten nach und trotz allem Geschehenen ihren alten Fischerberuf in der Heimat aus geübt, dem Bericht ein relativ hohes Alter zu sichern.

Die Erzählung verbindet drei Motive zu einem nicht völlig durchsichtigen Ganzen: den wunderbaren Fischzug, das Mahl am Strande und das Gespräch. Stände sie nicht an dieser Stelle des Evangeliums und läse man über den lediglich einleitenden Satz 21 1 und den lediglich abschließenden 21 14 hinweg, so wüßte man nicht, daß hier der Auferstandene spricht und handelt. Der eigentliche Inhalt dieser Schilderung ist von der Tatsache der Auferstehung nicht oder kaum berührt[1]. Schon das ist für diese Erscheinung wichtig; die einzelnen Züge machen diese Eigentümlichkeit noch deutlicher. Es scheint, als habe der Reichtum des Fischzuges den Lieblingsjünger erkennen lassen: „Der Herr ist's". Die Worte begrüßen ihn, wie man einen Freund begrüßt, der lange fern nun zu den Seinen wiederkehrt, durch die Zeit der Trennung wie verwandelt und fast fremd geworden. Sie ziehen sich wie ein Muster durch den Teppich der Erzählung; der Lieblingsjünger sagt es, Petrus hört es, die Jünger wissen es: „Der Herr ist's". Dabei trägt das Wort ὁ κύριος nicht die Fülle seines glaubensmäßigen Inhaltes, sondern ist nur die ehrerbietige und dennoch vertraute Bezeichnung des Meisters wie in Joh 12 21 13 13 oder 20 15. Undeutlich ist das zweite Motiv dieser „Offenbarung", das Mahl am Ufer des Sees. Wie Jesus hier die Jünger zum Essen einlädt und Brot und Fisch ihnen zuteilt, erinnert die Schilderung an die wunderbare Speisung von Kap. 6, die auch am See Tiberias sich begab. Damals führte sie die Menge am Ende zu der Erkenntnis: „Dieser ist wahrhaft der Prophet, der in die Welt kommt"; hier wissen es die Jünger zu Beginn des Mahles, daß es der Herr ist; „und Niemand wagte von den Jüngern ihn auszufragen: Wer bist Du"? Wie immer man diese Erkenntnis und das Mahl miteinander verknüpft, die Bedeutung der Szene ist nicht oder nicht allein die, daß Jesus sich als der von den Toten Erstandene zu erkennen gibt. Damit stimmt auch der einleitende und ausleitende Satz überein; denn er spricht nicht von einer Erscheinung, einem Sehen oder Gesehen-werden, sondern von einer „Offenbarung" — nur noch in dem Mk-Anhang 16 12. 14 wird von Erscheinungen des Auferstandenen dies Wort gebraucht, das sonst auch die Parusie bezeichnet (Kol 3 4 I Joh 2 28 3 2) —, er drängt auch die Tatsache der Auferstehung in einen Partizipialsatz. Alles das sind klare Zeichen, daß diese „Offen-

[1] Auch nicht in dem Erkennen: Es ist der Herr; vgl. dazu Mk 6 49 Mt 14 26 ff.

barung“ nicht dem Beweis der Auferstehung dient. Vollends deutlich wird diese Besonderheit durch das Gespräch mit Petrus. Jesus redet ihn so feierlich an wie sonst nur in dem berühmten Mt-Wort 16 17; Er setzt ihn ein zum „Hirten seiner Schafe“ (21 15 ff.). Und was bedeutet das nach dem Hirtengleichnis von Kap. 10 anderes als daß er ihn zum Haupt seiner Kirche macht?[1]. Es ist, äußerlich gesehen, der johanneische Akt der Kirchengründung und Bestallung ihres Leiters; dem dienen auch wohl der wunderbare Fischzug, bei dem Petrus allein das Netz an Land zieht, das die Andern nicht schleppen konnten (21 6. 11) — es ist ein sinnenfälliges Zeichen, daß er die Jünger und vor allem Petrus zu „Menschenfischern“ macht — und das Mahl mit dem Herrn, das nach Kap. 6 der Gemeinde tiefster Grund und innerstes Heiligtum ist. So führen aber die drei Motive dieses Kapitels weit über den Erweis seiner Auferstehung hinaus; sie gelten eher, wenn man den johanneischen Ausdruck hier gebrauchen darf, dem Erweis seiner „Herrlichkeit“.

Man kann hier einwenden, daß durch den Satz 21 14 diese Szene deutlich genug mit den jerusalemischen Erscheinungen am Ostertage verknüpft ist: „Dies war schon das dritte Mal.“ Das erste Mal — so ist also gerechnet — erschien Jesus vor den Elfen ohne Thomas, das zweite Mal acht Tage später dem Thomas und den übrigen. Wollen nicht diese Erzählungen allein dies beweisen, daß die Jünger wirklich den Herrn vor sich sehen, der an den Wundmalen seiner Hände und seiner Seite kenntlich ist? Dann dient auch das dritte Mal eben diesem Nachweis. Der Schluß ist, nach seiner formalen Seite betrachtet, recht wenig zwingend; er sieht auch über den bekannten Hiatus zwischen Kap. 20 und 21 völlig hinweg. Er verkennt aber auch die Eigentümlichkeiten der jerusalemischen Erscheinungen. Zunächst ist in 21 14 sichtlich die Erscheinung vor Maria Magdalena nicht mitgezählt; es geschieht, weil nur von den Offenbarungen Jesu vor seinen Jüngern gesprochen werden soll. Aber diese Beschränkung, so gut sie sonst begründet sein mag, ist ja sinnlos, wenn die Erscheinungen nur als Beweise für die Tatsächlichkeit der Auferstehung gelten sollen. Maria Magdalena wie „die übrigen Jünger“ reden deshalb mit den gleichen Worten von den Vorgängen: „Wir haben den Herrn gesehen“ (20 18. 25). Aber es handelt sich auch gar nicht darum, daß diese Erscheinungen nur den Einen Glauben wecken sollen: „Der Herr lebt.“ Maria Magdalena empfängt einen Auftrag für „meine

[1] Vgl. dazu M. Goguel in Harv.-Theol. Rev. 1932, 15 ff.; auch F. Spitta, Die Auferstehung Jesu 18.

Brüder": „Ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater" (20 17). Die Jünger werden ausgesandt und empfangen den heiligen Geist mit der Macht, zu binden und zu lösen[1]. Und wenn die Erscheinung vor Thomas nur Beweis sein soll, so hat ihn der Erzähler selbst entwertet: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt? Selig sind die nicht sehen und doch glauben!" Damit ist das Eine klar ausgesprochen: Das „Sehen" Jesu ist ungenügend, wenn es allein Glauben schaffen soll; vielleicht ist auch das Andere darin angedeutet, daß wo der Herr gesehen wird, es sich um Größeres handelt als um das Wissen: Er ist auferstanden von den „Toten".

So lehren die johanneischen Berichte, unter unserer Frage betrachtet, kurz Folgendes: Die jerusalemischen Erscheinungen haben ein doppeltes Ziel. Das Eine ist wohl der Nachweis für die Tatsächlichkeit der Auferstehung, aber hinter ihm enthüllt sich ein Höheres, sei es die Kunde von dem „Aufstieg" Jesu zum Vater oder die Sendung der Jünger und ihre Begabung mit dem heiligen Geiste. Die „Offenbarung" am See Tiberias setzt das Geschehnis der Auferstehung als den festen Grund der Schilderung voraus und handelt vor allem von der einen göttlichen Gabe und Aufgabe, der Führung der Gemeinde in der kommenden Zeit.

Die späteren apokryphen Nachrichten über galiläische Erscheinungen zu analysieren, ist für unsere Betrachtung nicht mehr lohnend. Das Petrus-Evangelium ist wohl insofern lehrreich, als es in die Botschaft des Engels am Grabe die Worte einfügt: „Er ist dorthin gegangen, von dannen er gesandt war" (V. 55). Man mag sie als einen undeutlichen Widerschein des markinischen: Er zieht vor euch her nach Galiläa, oder auch des johanneischen nehmen: Ich steige auf zu meinem Vater. Es läßt auch die Jünger bis zum Ende des Passafestes in Jerusalem und sie dann betrübt heimkehren, einen Jeden in sein Haus, schließt also jerusalemische Erscheinungen am Ostertage aus. Die Epistula Apostolorum führt ihrerseits weit über die Auferstehung hinaus und handelt von den Geheimnissen und Ereignissen der letzten Vollendung. Daß sie gerade diese nach Galiläa verlegt, ist wohl bemerkenswert. Aber alle diese Nachrichten sind zu unsicher, als daß sie für unsere Untersuchung noch einen Ertrag gäben. Wir wenden uns darum zuletzt den Berichten des Pls und Lk zu.

---

[1] Dieser Vorgang ist wohl mit den Parakletsprüchen in Kap. 14—16 und der Bestallung des Petrus in 21 15 ff. nicht leicht vereinbar; er mag darum das versprengte Stück einer älteren, Act 2 entgegengesetzten Tradition sein. Aber hier handelt es sich zunächst nur darum, was der vorliegende Bericht des vierten Evangeliums, nicht was seine möglicherweise alten Quellen sagen.

4.

In den kerygmatischen Sätzen, die Pls I Kor 15$_{5-8}$ anführt, ist ein Ort der Erscheinungen Christi nicht genannt, und man kann nur vermuten, daß er hauptsächlich Jerusalem meint. Ebensowenig nennt Pls selbst jemals Damaskus als den Ort seiner eigenen Berufung[1]. Um so größer ist die Zahl der Erscheinungen, die er erwähnt, größer jedenfalls als irgendein Evangelium sie für sich bietet. Es ist für unsere Zwecke nicht wichtig, an welcher Stelle des weitgedehnten Satzes die übernommenen Formulierungen in die eigene Aussage des Apostels übergehen; um so wichtiger aber, daß hier die Tatsache des „Gesehen-werdens" — sechsmal dem Gegenstande nach, viermal dem Worte nach wird es genannt — alles entscheidet und beweist. Die Erscheinungen sind also nicht eine Bedingung für einen anderen, von Christus zu offenbarenden Sachverhalt, sondern selbst Offenbarung und damit göttlicher Beweis, daß Christus „aufgerichtet worden ist am dritten Tage nach den Schriften" (15$_{4}$). Je größer die Zahl derer ist, denen er erschien, um so stärker die Kraft dieser Beweise, um so unerschütterlicher die Tatsache seiner Auferstehung. Diese Erscheinungen bezeugen also ein vergangenes Geschehnis, aber sie künden nicht von kommenden Dingen und Aufgaben.

Mit diesem Beweis ist ein zweites Motiv verknüpft, das der Schriftgemäßheit dieser Auferstehung am dritten Tage; mit ihm empfängt das Zeugnis dieser Zeugen erst seine letzte Gültigkeit. Der Nachweis geht dabei folgenden Weg: Die Schrift enthält die von Gott gegebene Prophetie, daß Christus „auferstehen wird am dritten Tage". Eine Anzahl bekannter Männer, Brüder, Apostel und Herrenbruder, bekunden: Christus, der gestorben und begraben war, ist von uns „gesehen" worden. Also bestätigt die Schrift die göttliche Art dieser Erscheinungen und damit die Wahrheit der geschehenen Auferstehung; also bekräftigen diese Männer die geschichtliche Wirklichkeit dieser Erscheinungen und damit auch die erfüllte Wirklichkeit jener Prophetie. Für dieses Ziel des Beweises ist es deshalb unwichtig, wo die Erscheinungen stattgefunden haben oder was etwa sonst dabei geschehen sein mag. Nur dieses Eine kommt zu dem Zeugnis der Erscheinungen hinzu, daß in ihnen eine „Erfüllung" der Schrift bekundet wird; das bedeutet konkret, daß sie das Verständnis ihrer Prophetie und damit auch das Verständnis dieser Auferstehung am dritten Tage erschließen.

Dem Gange dieses Beweises entspricht nun genau der lukanische

---

[1] Aus Gal 1$_{17}$ fin. kann man es nur schließen.

Bericht von den zwei oder auch drei Erscheinungen Jesu in und bei Jerusalem (Lk 24 13-35. 34. 36-49). Am deutlichsten ist die Erzählung von den beiden Jüngern, die nach Emmaus wandern. Sie mündet in einer doppelten Gewißheit, einmal daß der, der „Israel erlösen soll", leiden und sterben mußte, sodann daß ihr Meister, an dem dieses geschehen ist, auferstanden und zu seiner Herrlichkeit eingegangen ist: „Er ward von ihnen erkannt, daran daß Er das Brot brach." So bestätigt dieser Vorgang nur, was sie hernach über die Erfahrung des Petrus hören: „Wirklich ist der Herr auferstanden." Der Unterschied von der Erzählung in Joh 21, die mit der lukanischen in einigen Zügen verwandt zu sein scheint, ist an dieser Stelle besonders lehrreich: Auch dort erschien Jesus einigen Jüngern, hielt mit ihnen Mahl, „gab ihnen das Brot". Aber diese Jünger wissen von vornherein, daß es „der Herr ist", und das Mahl bildet nur die Vorbereitung für die Worte Jesu an Petrus. Hier ist unbekannt, wer der fremde Weg- und Tischgenosse ist; nur an zwei Zeichen wird es hernach erkannt: „Brannte nicht unser Herz in uns, da Er auf dem Wege mit uns redete, wie Er uns die Schrift eröffnete?" (24 32). Und das andere ist: „Er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es ihnen; da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten Ihn, und Er verschwand vor ihnen."

Was den beiden Jüngern in Emmaus geschah, ereignet sich am Abend desselben Tages noch einmal vor „den Elfen und ihren Gefährten" in Jerusalem. Auch diese Erscheinung hat den doppelten Inhalt: Es ist nicht ein Geist — das Nazoräer-Evangelium sagt später: „nicht ein körperloser Dämon"[1] —, sondern „Ich bin es selbst" (24 38 f.); die Jünger können ihn berühren, er ißt vor ihnen etwas Fisch. Das zweite ist: „Da öffnete Er ihren Sinn, daß sie die Schriften verstanden, und sprach zu ihnen: So ist geschrieben, daß der Christus leidet und aufersteht von den Toten am dritten Tage ... ihr seid des Zeugen" (24 45-47). Freilich fügt sich hier ein neues Motiv an. Die Schrift sagt auch, daß nach der Auferstehung „in Seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden an alle Völker verkündet werden soll — angefangen von Jerusalem". Und der Herr verspricht ihnen in feierlich dunklen Worten „die Verheißung meines Vaters, Kraft aus der Höhe" (24 49). Es scheint also, daß hier in anderer Weise der Missionsbefehl des Mt gebracht würde und ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dieser an Jerusalem und jener an Galiläa gebundenen Erscheinung nicht bestände. Aber die Verwandtschaft bezieht sich höchstens auf die gestellte Aufgabe, alles übrige ist verschieden

[1] Vgl. die Belege bei Hennecke, Nt.liche Apokryphen², S. 35.

berichtet und begründet. In Mt 28_{16-20} fehlt der Schriftbeweis, fehlt der Beweis, daß Jesus es ist, der zu den Elfen spricht, fehlt endlich die Verheißung des Geistes. In Lk 24 fehlt die Offenbarung des Kyriostumes Jesu. In dieser aber ist bei Mt der Befehl an die Jünger begründet; hier ist bei Lk nicht einmal ein deutlicher Befehl gegeben, sondern von kommenden Geschehnissen gesprochen, für welche die Jünger Zeugen sein werden, für die Verkündung unter den Völkern in gleicher Weise wie für Tod und Auferstehung[1]. Und wenn ein solcher Befehl ausgesprochen ist, so wird er durch die Schriftverheißung begründet. Sie spricht von drei Ereignissen: Tod, Auferstehung, Verkündung unter allen Völkern; Mt von Tod, Auferstehung, Übergabe aller Gewalt im Himmel und auf Erden. Bei Lk ist das eschatologische Geschehen an und mit Christus in der Auferstehung vollendet[2], und es folgt das eschatologische Geschehen und Wirken an den Völkern. Bei Mt ist die Auferstehung nur der Übergang zu dem Kyriostum Jesu; dieses macht erst den „Missionsbefehl" möglich. So liegen hinter beiden Berichten deutlich genug verschiedene christologische Anschauungen. Noch ein letzter Punkt ist in diesem Zusammenhang wichtig. Die Erscheinungen Jesu finden nach Lk nur in und bei Jerusalem statt, die Apostelgeschichte verstärkt dann diesen Bericht. Diese örtliche Bindung, durch die übrigens galiläische Erscheinungen ausgeschlossen werden, ist für ihn eine geschichtliche Tatsache, aber nicht der Ausdruck einer bestimmten theologischen Anschauung. Erst die Verheißung des Geistes und das mit ihm gegebene „Zeugentum" der Jünger rücken auch Jerusalem in die Mitte eines gottgesetzten Rates: „Ihr aber bleibet in der Stadt, bis ihr anziehet Kraft aus der Höhe." Bei Mt war die letzte Erscheinung dreifach ($28_{7.\,10.\,16}$) an den Ort gebunden, „dahin er sie beschieden hatte".

5.

So hat sich gezeigt, daß die galiläischen Erscheinungen von den jerusalemischen tiefer geschieden sind als nur durch äußere Umstände der Zeit oder des Ortes oder der Menschen, denen sie zuteil werden; in beiden prägen sich verschiedene theologische Richtungen der Urchristenheit aus. Kein galiläischer Bericht dient dem Erweis der Tatsächlichkeit und der Schriftgemäßheit der Auferstehung. Wie könnte auch sonst Mt „einige noch zweifeln" lassen? In den beiden Erzählungen Mt 28 und

[1] Erst durch das nachträgliche *ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ*, das aus der Konstruktion fällt, ist der Anschein eines Befehles erzeugt; vgl. dazu die Kommentare.

[2] Bzw. in der Himmelfahrt (Act 1_{9-12}). Sie aber enthält nichts von einer Erhöhung zum Kyrios.

Joh 21 ist die Tatsache der Auferstehung einfache Voraussetzung, und in ihnen selbst handelt es sich um eine neue und größere Offenbarung, welche die Auferstehung eschatologisch vollendet. Für diese scheint bei Mt, vielleicht auch bei Joh, Galiläa die notwendige, d. h. von Jesus selbst gewiesene und damit eschatologisch erkorene Stätte zu sein, an die sie gebunden ist — eine Anschauung, nach deren Gründen wir noch zu fragen haben. Der Evangelist Mk hat sie am reinsten und größesten bewahrt; er berichtet nicht Erscheinungen, er weist auch nicht auf künftige Erscheinungen hin, sondern er weissagt in einem Jesus- wie in einem Engelwort die nahe bevorstehende Parusie des Herrn. Und für sie ist wiederum Galiläa der von Gott ausersehene und geheiligte Boden.

Anders verhält es sich mit den drei lukanischen Berichten von Erscheinungen Jesu in Jerusalem. Sie haben nur den einen Zweck, die Tatsächlichkeit der von der Schrift prophezeiten Auferstehung des Christus am dritten Tage zu beweisen, die an Jesus geschehen ist. Was dieser Auferstehung noch folgen wird, das betrifft nicht mehr die Person Christi, sondern das noch zu vollbringende Werk der Verkündung unter allen Völkern. Läßt sich der theologische Sinn der galiläischen Berichte kurz in dem urchristlichen Satze zusammenfassen: *Κύριος Ἰησοῦς*, so der der jerusalemischen in dem anderen: *Χριστὸς Ἰησοῦς*. Für Lk ist Jerusalem nur der geschichtlich gegebene, weniger der theologisch geforderte Ort der Erscheinungen Jesu — er erscheint auch bei und in Emmaus —, für Pls ist der Ort überhaupt nebensächlich. Aber Jerusalem wird wiederum der notwendige Mittelpunkt für die Aufgabe der Verkündung wie für die Gabe des Geistes: „Und er befahl ihnen, von Jerusalem nicht zu scheiden, sondern zu harren auf die Verheißung des Vaters" (Act 1_4). Und diese Anschauung teilt auch Pls, wenn er den Raum seines missionarischen Werkes in Röm 15_{18} so beschreibt: „Von Jerusalem und rings bis nach Illyrikum habe ich das Evangelium Christi erfüllt." Die drei Berichte, die das Joh-Evangelium von jerusalemischen Erscheinungen gibt (20_{1-29}), stehen in einer eigentümlichen Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten Anschauungen. Sie sollen wohl auch das Geschehnis der Auferstehung bezeugen, aber zugleich von Größerem künden, dem Aufstieg zum Vater und der Verleihung des Geistes; und sie mindern die Kraft des Beweises durch das Beispiel des Lieblingjüngers, der beim Anblick der leeren Grabstätte „glaubt" (20_8), und durch das Wort an Thomas: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben!" (20_{29}).

Damit ist eine Fülle von Fragen aufgeworfen, die sich alle in dem Problem: „Galiläa oder Jerusalem" verdichten, und zugleich der Gang

der weiteren Untersuchung vorgezeichnet. Wir haben zunächst nach der Bedeutung zu fragen, die Galiläa und Jerusalem in der Geschichte Jesu haben; das heißt faktisch, daß wir den Aufriß des Lebens Jesu untersuchen müssen, den die vier Evangelien uns geben. Wir haben die gleiche Frage an die Geschichte der Urgemeinde zu richten, wobei vor allem zu erörtern ist, was wir über die Verbreitung und die Verbreiter des Christus-Glaubens in Galiläa wissen. Wir müssen endlich die verschiedenen christologischen Gedanken prüfen, die in den Erscheinungsberichten durchschimmern, und den Beziehungen nachgehen, die zwischen jener Geschichte der urchristlichen Anfänge und diesen Gedanken bestehen. Erst dann können wir hoffen, das Problem des Ortes dieser Erscheinungen der Lösung näher zu bringen.

III. Galiläa und Jerusalem in der Geschichte Jesu.

Galiläa, das „Grenzland", ist dem Umfange nach, den es etwa im ersten christlichen Jahrhundert hatte, schwer zu bestimmen[1]. Es hat seit der Zeit der Makkabäer und vollends seit Herodes dem Großen so viele wechselnde Regierungen erlebt, war ein Teil des Königreiches des Herodes Antipas, gehörte dann mit dem ehemaligen Gebiet des Herodes Philippus zur Herrschaft des Agrippa, wurde wieder zu der römischen Provinz Syrien geschlagen, daß seine Grenzen im Norden und Osten durchaus schwankend sind. Dazu kommt, daß es seinem Glauben und der Herkunft seiner stärksten Bewohnerschaft nach sich an die heilige Stadt Jerusalem hielt. Die Frage seiner politischen Grenzen kann hier unerörtert bleiben, da sie für die evangelische Überlieferung nur geringe Bedeutung hat. Aber es ist nicht unwichtig, daß unter dem Gesichtspunkt des jüdischen Glaubens das ganze Gebiet zu Galiläa gerechnet zu werden scheint, das nördlich der Ebene Jesreel liegt — genauer nördlich einer Linie, die vom Karmel über die Südspitze des Sees Tiberias hinaus bis tief in die Wüste sich erstreckt — und nach Norden etwa bis zum Hermon reicht, wo es in die unzweifelhaft heidnisch-syrischen Gebiete verfließt. Denn in allen diesen Gegenden wohnte allein oder mit Heiden vermischt eine starke Judenschaft, deren Zugehörigkeit zur jüdischen Kirche unbezweifelbar ist, und die blieb, auch wenn die politischen Grenzen sich

[1] Vgl. dazu W. Bauer, Jesus der Galiläer, Festgabe für Jülicher (1926) 16—34, wo weitere Literatur.

änderten. Einzelne Belege für diesen weiten, sozusagen kirchlichen Begriff Galiläa werden wir später noch kennenlernen.

Das Land Galiläa war in den Augen jüdischer Frommer religiös verfemt; es ist seit Jesajas im NT wiederholten Wort (Jes 8 23 = Mt 4 15) „das Galiläa der Heiden". In der Tat scheinen einflußreiche jerusalemische Kreise diesen Ruf Galiläas genährt zu haben. Aber es finden sich immerhin Spuren auch einer höheren Schätzung. Schammai, das berühmte Haupt einer gerade auch in Judäa verbreiteten Rabbinenschule, war Galiläer und wirkte in Galiläa, und es ist nicht unmöglich, daß Jesus die strenge Anschauung in Fragen der Ehescheidung von ihm oder seinen Schülern kennenlernte. Bis zum Jahre 70 war Galiläa der Herd immer neu aufflammender messianisch-politischer Aufstände gegen die römische Herrschaft[1]. Johannes von Gischala, ein Galiläer, verteidigte bis zum letzten Atemzuge den brennenden Tempel von Jerusalem. Und nach dem Jahre 70 sammelten sich die Reste des gesetzestreuen Judentums in dem weiteren Galiläa. Hier entsteht das berühmte Lehrhaus von Jabne, hier wirkt Jochanan ben Sakkai, hier entbrennt der letzte Aufstand des Barkochba, der des Johannes Schüler war. So ist in dieser Zeit — es ist, roh gerechnet, etwa die Zeit unserer Evangelien — Galiläa die neue Mitte des jüdischen Glaubens und Volkes geworden und an die Stelle Jerusalems getreten. Diese Dinge sind freilich für unsere Frage nur von peripherischer Bedeutung; aber von diesem Rahmen hebt sich dann das Bild Galiläas, das die Evangelien entwerfen, um so klarer ab.

1.

Das Mk-Evangelium erwähnt Galiläa zwölfmal. Nur an zwei Stellen findet sich der Name in Logien; es sind die schon interpretierten Sätze 14 28 und 16 7, deren Wichtigkeit damit einleuchtet. Alle übrigen Stellen sind verbindende Bemerkungen oder erläuternde Zusätze des Evangelisten[2]. Er setzt natürlich die Grenzen Galiläas als bekannt voraus; man kann nur bei zwei Stellen fragen, welche Ausdehnung er dem Lande gab. In 3 7 zählt er die verschiedenen Länder auf, aus denen das Volk

[1] Auf die jüdische „Sekte der Galiläer", die Justin, dial. c. Tryph. c. 80 erwähnt, kann ich hier nicht eingehen; die Nachrichten sind zusammengestellt bei A. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum (1886) 83ff.

[2] Das bedarf für 1 14. 16. 28. 39 3 7 7 31 9 30 kaum einer Erläuterung; in 1 9 *ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας* ist es vielleicht auch so, in 6 21 gehört es dagegen wohl zur Vorlage des Mk. Diese Erzählung vom Tode des Täufers scheidet aber aus unserem Zusammenhang aus. Vgl. im übrigen meinen Kommentar zu den genannten Stellen. Das galiläische Meer ist siebenmal Stätte von Worten oder Taten Jesu, aber nur zweimal erscheint der Name *θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* 1 16 3 7.

Jesus zuströmte; es sind, abgesehen von den Gebieten um Tyrus und Sidon, nur Gegenden südlich und südöstlich Galiläas. Sollte er Landschaften wie Gaulanitis und Abilene, in denen Jesus doch weilte, also zu Galiläa gerechnet haben? Die Frage verstärkt sich bei 9_{30}. Jesus ist nach 8_{27} in den Dörfern um Cäsarea Philippi, steigt in 9_{2} auf den Berg der Verklärung, dessen Lage wir nicht kennen, aber nach der Vorstellung des Evangelisten doch in der gleichen Landschaft suchen müssen. Dann heißt es in 9_{30}: Und von dort — also dem Schauplatz der Heilung des epileptischen Knaben bzw. dem Berg der Verklärung — brachen sie auf und zogen durch Galiläa. Heißt das nicht, daß der Evangelist die genannten Stätten in Galiläa liegend denkt oder daß das Land Galiläa für ihn bis an den Hermon reicht? Das mag ein sachlicher Irrtum sein, aber uns handelt es sich nur um den geographischen Begriff des Mk, und dieser scheint die Weite des jüdisch-kirchlichen Galiläa an sich zu tragen. Man erkennt das noch deutlicher, wenn man den Abschnitt 6_{30}—8_{27} auf seine geographischen Bemerkungen hin betrachtet. So unklar sie in sich sind, so ergeben sie für unsere Frage doch einiges Material. Die Speisung der 5000 am Ufer des Sees Tiberias — und wahrscheinlich doch dem heidnischen Nord- oder Ostufer — gilt mit Recht als zur galiläischen Wirksamkeit Jesu gehörig. In 6_{53} kommt Jesus zu Schiff im Lande Gennesar an und wandert wieder in Galiläa. Erst in 7_{24} bricht er nach der Gegend von Tyrus (und Sidon?) auf, ist aber nachdem er die Dekapolis besucht hat (7_{31}), in 8_{1} wieder am galiläischen Meer, wendet sich dann nach Bethsaida und kommt endlich in die Dörfer um Cäsarea Philippi. Wo Namen erscheinen, die zweifellos nicht in Galiläa zu suchen sind, wie Tyrus und Sidon, Dekapolis, da bezeichnen sie, um mit Mk zu sprechen (1_{28}) „die Umgebung Galiläas". Dann aber gilt eben das weite Gebiet, das durch diese Grenzorte eingeschlossen wird, als Galiläa. Ja, man wird vermuten dürfen, daß eben diese drei Grenzgebiete durch die Wirksamkeit Jesu mit dem weiteren Galiläa zu einer größeren Einheit, zu dem christlichen Galiläa, wenn man so sagen darf, zusammengeschlossen wird[1]. Die geographische Wende setzt dann mit 10_{1} ein: „Und von dort stand er auf und kommt in die Gebiete Judäas und jenseits des Jordans", die dann schon in 10_{32} zum Gang nach Jerusalem verlassen werden. Aber wie weit oder wie eng auch Mk die Grenzen Galiläas stecken mag, Mittelpunkt seiner Schilderung ist ohne Zweifel nur Kapernaum und die Ufer des galiläischen Meeres.

---

[1] Vgl. hernach das über den Mt-Aufriß unter 2 Gesagte. Samaria wird weder bei Mk noch Mt je erwähnt.

Eines Wortes bedarf noch das Wort „Galiläer“, das die Geschichte von der Verleugnung des Petrus bringt. Nachdem die Magd, Petrus erblickend, zu den im Hofe nächtlich Stehenden gesagt hat: „Das ist einer von ihnen“, sagen nach einer Weile diese zu ihm: „Wahrhaftig, du bist von ihnen; denn du bist auch ein Galiläer.“ Die Begründung, zu der Mt noch hinzufügt: „Deine Sprache verrät dich“, ist sehr bezeichnend: Weil man aus Galiläa stammt, ist man „einer von ihnen“ d. h. Anhänger Jesu; Galiläer sein und zur Bewegung Jesu gehören ist also gleichbedeutend. Im Mund des Volkes und wohl auch der evangelischen Tradition gelten also die Galiläer gleichsam als ein populus christianus, Galiläa als terra christiana. Das mag hier leichthin gesagt, mag auch faktisch ein Irrtum sein; genug, daß die Meinung besteht. Wir werden sie auch später noch wiederfinden[1].

Von diesen Anschauungen aus erscheint auch der Aufriß des Lebens und Wirkens Jesu, den das Mk-Evangelium zeichnet, in einem neuen Licht. Es ist Ein Raum und Ein großer Zeitabschnitt, den Mk 1_{14}—9_{50} umspannen; er wird durch die Wanderungen nach Tyrus und Sidon (7_{24}), nach der Dekapolis (7_{31}), nach den Dörfern um Cäsarea Philippi (8_{27}) nicht unterbrochen, sondern höchstens erweitert. Judäa und Peräa sind nur eine kurze Überleitung zu dem Gang nach Jerusalem (10_{1-31}); kein Werk wird berichtet, und die drei Stücke der Überlieferung, die mehr der Gesprächstradition zugehören, weisen ihrem Inhalte nach eher nach Galiläa. Und täten sie es auch nicht, so geben die dreifachen Leidensweissagungen seit 8_{27} deutlich die Richtung auf Jerusalem an. So stehen also, im Großen gesehen, Galiläa und Jerusalem einander in der Geschichte Jesu gegenüber; jenes der Anfang und die Mitte seines Wirkens, dieses das Ende. Es ist bekannt, daß diese topographische und chronologische Periodisierung kaum ganz zuverlässig ist. Mk selbst scheint ja zu verraten, daß Jesus öfter oder auch länger in Jerusalem sich aufgehalten hat; denn Er hat Bekannte in Bethanien (14_{3}) und kann bei der Gefangennahme sagen: „Täglich habe ich bei euch im Heiligtum gelehrt“ (14_{49}). Dennoch läßt Mk diese Zweiteilung der Wirksamkeit Jesu bestehen; sie muß also noch andere als geschichtliche Gründe haben. Der Sachverhalt wird klarer, wenn man auf den Inhalt der Erzählungen achtet.

In Judäa und Peräa begegnen nur Szenen, die zur Unterweisung der Jünger bestimmt sind: Die Frage der Ehescheidung (vgl. besonders 10_{10-12}), der Zulassung von Kindern (10_{13-16}), von Reich und Arm (haupt-

[1] Vgl. das über das Joh-Evangelium Gesagte in III 3.

sächlich 10_{28-30}). Die Eine Blindenheilung in Jericho gehört schon auf den Gang nach Jerusalem; sie ist nach Anlage und Durchführung — „Jesus geht vorüber“ (10_{47}) — eine Wegepisode und für Mk wie ein Vorzeichen des messianischen Einzuges. Was von Jerusalem berichtet wird, sind in Kap. 11 und 12 im wesentlichen Sprüche und Erzählungen des Kampfes gegen die Führer des Volkes, das Synhedrium oder auch „die Pharisäer und Herodianer“; nur einmal findet sich die flüchtige Bemerkung: „Und das Volk hörte ihn gern“ (12_{38}), die in Kap. 15 schon wieder vergessen ist, und der Jubel beim Einzug ($11_{8\,f.}$) kommt nach Mk nicht von den Bewohnern Jerusalems, sondern von den „Vor- und Nachziehenden“, d. h. den galiläischen Pilgern. Die apokalyptische Rede von Kap. 13 wird durch die Weissagung des Tempeluntergangs eingeführt; und ihre weiteren Sätze, unter unserem Gesichtspunkt betrachtet, reden vor allem von Verfolgung durch Synhedrien und Synagogen, von Flucht in die Berge; denn Tempel und Stadt werden zur Behausung des „Greuels der Verwüstung“ (13_{14}). Vollends die Geschichte der Passion (Kap. 14—16) ist eine einzige Empörung über Jerusalem; Volk und Führer bitten den Barabbas los und verspotten Jesus am Kreuz, und nur der römische Hauptmann erkennt: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen.“ Solchen Berichten, die in Ordnung und Inhalt ihre Tendenz deutlich zeigen, steht dann die Masse der Mk-Überlieferung gegenüber, die sich nur mit Galiläa (in weiterem Sinne) befaßt. Es ist auch hier gleichgültig, ob diese Zuteilung historisch „richtig“ ist, wichtig allein, daß Mk nach Gesichtspunkten verfährt, die Galiläa und seiner heidnischen „Umgebung“ eine einzigartige Bedeutung geben. Mk hat sie an keiner Stelle ausdrücklich formuliert wie Mt es getan hat; aber aus einer Fülle von Einzelzügen läßt sich das Gleiche erschließen, was uns die vormarkinischen Sprüche 14_{28} und 16_{7} gelehrt haben; Galiläa ist das heilge Land des Evangeliums, die Stätte seiner eschatologischen Erfüllung.

Gleich das erste Kapitel enthält dafür mehrere Anzeichen. Jesus kommt nach Galiläa (1_{14}); und hier ist zum ersten und einzigen Male der Inhalt seiner Verkündung angegeben:

„Erfüllt ist der Tag / und genaht das Königtum Gottes;
tuet Buße / und glaubet an das Evangelium!“

Der programmatische Satz wird niemals wiederholt und nirgends erläutert. Ihm folgt alsbald die Berufung der beiden Brüderpaare, die zeitlich kaum an „richtiger“ Stelle steht. Aber der Grund für diese Anordnung ist klar: Auf diese Berufung schaut die urchristliche Gemeinde als auf ihren und ihrer Leiter Ursprung, auf jene Botschaft als auf den

Inhalt ihres Glaubens. Der Abschnitt 1_{14-20} ist also eine Art Präambel vor der eigentlichen Geschichte Jesu, und in ihr herrscht das gläubige Gedenken über das historische: Damals geschah es in Galiläa, daß der Herr „das Evangelium Gottes“ verkündete und am See die ersten Jünger als „Menschenfischer“ berief; er machte Galiläa zur Heimat seines Evangeliums und seiner Gemeinde. Es ist bis zum Ende von Kap. 9 noch häufig von Jesu Lehren und Verkünden die Rede ($1_{22.\,39.\,45}$ $2_{3.\,13}$ $4_{1\,ff.}$ $6_{2.\,6.\,30.\,34}$); auch hernach wird noch davon gesprochen. Aber es geschieht nur dreimal: In 10_{1}, einer Reisebemerkung des Mk, „lehrte er sie nach seiner Gewohnheit“, in 11_{18} nach der Reinigung des Tempels, in 12_{38} spricht er „in seiner Lehre“ das Wehe über die Schriftgelehrten aus. Wie anders also dieses galiläische Kerygma ist als die jerusalemische Lehre — nur in Galiläa begegnet das heilige Wort *κηρύσσειν*[1] —, ist einleuchtend.

Es folgen die großen Ereignisse des ersten Tages in Kapernaum. Auch diese Ordnung ist wohl von Mk vorgenommen (bzw. seiner Überlieferung). Da ist es nicht unwichtig, daß sie gleich am Ende der ersten Erzählung unterbrochen wird: Was am Sabbat in dieser Synagoge geschah, „ging sogleich aus allenthalben in die ganze Umgebung Galiläas“. Mk hat wohl hier den Namen Galiläa zugesetzt, der die Wendung undeutlich macht; aber indem er es tat, machte er dieses Land auch zu dem Raum, in dem „sein Ruf“ (1_{28}) erklingt. Das Gleiche ist in $1_{38\,f.}$ zu beobachten. Jesus sagt am anderen Morgen zu den Jüngern: Lasset uns anderwärts hinziehen in die umliegenden Flecken (*εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις*). Der Ausdruck meint an sich nur die nähere oder weitere Umgebung einer bestimmten Stadt; Mk versteht ihn alsbald in seinem Sinne: „Und er kam und verkündete in ihren Synagogen in ganz Galiläa.“ Am lehrreichsten ist für unseren Gesichtspunkt 3_{7-19}, ein Abschnitt, den Mk aus verstreuten Überlieferungsfragmenten zusammengestellt hat. Er beginnt mit einer Schilderung des Zulaufs, den Jesus am galiläischen Meer fand: „Und viel Volk aus Galiläa folgte ihm, und aus Judäa und aus Jerusalem und aus Idumäa und jenseits des Jordans und um Tyrus und Sidon.“ Die Aufzählung gruppiert die Namen um Galiläa, dringt von Land zu Land zuerst bis in den äußersten Süden vor, dann in den Osten und Südosten und endet im Nordwesten: Aus allen Gegenden des jüdischen Volkes und Landes strömt es am Meere Galiläas zusammen. In Galiläa also lauscht das ganze Volk dem eschatologischen Evangelium. Kann man das anders deuten als daß der Evangelist hier

[1] $1_{14.\,38\,f.\,45}$ 3_{14} 6_{20} 7_{36}: vgl. dazu mein Urchristentum I, 53ff. Die Stellen 13_{10} 14_{9} gehören nicht hierher; und 5_{20} fügt sich im Negativen mit ein.

durch den Meister die ersehnte Einheit des jüdischen Volkes dargestellt sieht? Jesus begründet hier die eschatologische Gemeinde Israels, schützt sie durch heilendes Werk, befestigt sie durch die Berufung der Zwölfe. Denn diese Berufung hat nun ihren wohlbegründeten Ort; zu der Gemeinde gehören die, die an ihr in Wort und Werk mitarbeiten sollen. Das ist wohl nicht offen gesagt; aber wie wäre das auch möglich, da in dem gleichen Zusammenhang Jesus den Dämonen verbietet, zu sagen wer Er ist? Um Ihn liegt ein Geheimnis, ebenso über der Berufung — denn sie geschieht fern auf „dem Berg“, den man nicht sagt und doch kennt —, also auch über denen, die Ihm folgen. Galiläa ist also die eschatologische Heimat dieser Gemeinde noch wie im Verborgenen, in dem auch der Meister lebt, und kann wie er erst am Tage der Vollendung offenbar werden. Zum erstenmal scheint sich hier eine Verbindung anzuknüpfen zwischen dem Geheimnis des Menschensohnes und der Erwählung Galiläas. Die Aussendung der Zwölfe (6 7-13) macht diese galiläische Anschauung noch deutlicher; denn Mk beschränkt den Raum ihres Wirkens deutlich auf dieses Land. Wieder ist das nicht ausdrücklich gesagt, aber faktisch geschehen: Die Jünger kehren an den galiläischen See zurück (6 30 ff.); erst in 7 24 beginnen die Wanderungen nach den heidnischen Nachbarländern, die doch alsbald wieder an den See zurückführen, und erst 10 1 tritt Judäa und Peräa in den Gesichtskreis. Wie also die „Apostel“ (6 30) in Galiläa berufen wurden, so wirken sie auch nur in Galiläa, so daß es ganz von der eschatologischen Botschaft Jesu und seiner Jünger erfüllt ist. Und mit tiefem Sinn wird dann diese Erfüllung gekrönt durch das wunderbare Mahl am See, dem größten eschatologischen Wunder Jesu; dann hebt sein Wirken in der „Umgebung Galiläas“ an. Sie wird damit in den Bereich dieses „gelobten Landes“ Galiläa hineingezogen; auf sie strömt das gleiche „Erbarmen“ (1 40 6 34 8 1), in ihr findet Jesus den gleichen Glauben (7 28 f. 37). Bis hinauf nach Cäsarea Philippi reicht dieses weite heilige Land: Dort geschieht die Frage Jesu und die Antwort des Petrus: Du bist der Gesalbte, dort findet auf „einem hohen Berge“ die Offenbarung des eschatologischen Vollenders statt: Jesus ist es in ursprünglicher Gottesherrlichkeit. Was immer diese große Erzählung im Einzelnen bedeuten möge, das Eine ist klar: Nicht in der heiligen Stadt Jerusalem, sondern in der verborgenen Einsamkeit eines „hohen Berges“, der in dem zwar verfemten, nun aber von Gott begnadeten Norden Galiläas liegt, hier wird in Wunder und Wort die eschatologische Heilszeit begonnen. Galiläa (im weitesten Sinne) ist das heilige Land eschatologischer Erfüllung.

Man wird vielleicht einwenden, daß auch in Galiläa von mancherlei Gegnern Jesu die Rede ist und daß Mk gar die Verwerfung in Nazaret erzählt. Aber der Einwand, so berechtigt er auch zu sein scheint, widerlegt kaum die vorgetragene Anschauung. Denn sie betrifft einen Glaubenssatz, äußerlich gesprochen, eine Theorie des Evangelisten, die nicht durch einzelne Geschehnisse bestritten werden kann. Und wäre das selbst möglich, so bewiese es nur, daß Mk unbefangen und der Überlieferung gehorsam auch solche Dinge berichtet, die mit seiner Theorie nicht zusammengehen, wie es ja bei der sogenannten Geheimnistheorie zweifellos der Fall ist. Aber auch die erwähnten Tatsachen sind lehrreich: das Evangelium nennt drei Arten von Gegnern, die Verwandten Jesu, die Pharisäer und die Schriftgelehrten (3_{20-34} f. 7_1). Die Stellung der Verwandten Jesu nach 3_{20} f. ist völlig dunkel, die handschriftliche Überlieferung heillos verwirrt — eine Anzahl Minuskeln lesen 3_{21} überhaupt nicht oder spitzen ihn auf die Schriftgelehrten (3_{23}) zu —, aus 3_{31-34} allein kann man aber eine Gegnerschaft der Mutter und Brüder Jesu nicht herleiten, denn es heißt nur: sie standen draußen . . . und riefen ihn. Die Pharisäer treten wohl gegen Jesus und seine Jünger auf ($2_{16.\ 24}$ 7_1 ff. 8_{11}); aber sie erscheinen auch dreimal in Verbindung mit den „Herodianern" (3_6 8_{15} 12_{13}) und sind damit als die dem galiläischen Volke Fremden und von Jesu Fluch Betroffenen (8_{12}) gekennzeichnet. Bei den Schriftgelehrten wird in 2_{6-10} die Gegnerschaft durch Jesu heilendes Wort überwunden und zum Lobe — „alle rühmten Gott" (2_{12}) — gewandelt. In 3_{23} aber, ebenso in 7_1 (hier: „die Pharisäer und einige der Schriftgelehrten") ist bezeichnenderweise hinzugesetzt: „die aus Jerusalem gekommen waren". Jerusalem ist also der Herd der Feindschaft gegen Jesus, Galiläa aber und dessen Bevölkerung schüren ihn nicht. Das kann auch die Nazaret-Perikope nicht beweisen. Sie ist wohl künstlich aus einem Jesus-Spruche und der unformulierten Nachricht über eine Ablehnung Jesu gebildet[1]. Aber wenn damit diese Ablehnung selbst feststeht, so ist doch ihr Maß wohl zu beachten. Die Nazarener „nehmen Anstoß", sind ungläubig; aber noch hören wir nicht, daß sie Jesus zu töten versucht hätten, wie es Lk in seiner Nazaretgeschichte aus später zu erörternden Gründen darstellt (4_{24-30}), oder wie Mk 3_6 es von den Herodianern und Pharisäern erzählt. Jesus hat auch gegen sie nicht den Ingrimm, mit dem er in 7_{6-13} die Schriftgelehrten, oder den Fluch, mit dem er in 8_{12} Pharisäer trifft, sondern nur die allgemeine Klage: „Ein Prophet hat nicht Ehre in seinem Vaterlande." Dann aber ist das Gegen-

[1] Vgl. dazu meinen Kommentar z. St.

beispiel Nazaret wohl eine Trübung, nicht aber eine Vernichtung des Glaubens an Galiläas eschatologische Erwählung; und sie wird durch die alsbald erfolgende Aussendung der Zwölfe wieder aufgehellt.

Im Norden Galiläas, bei Cäsarea Philippi, beginnt aber das Neue und Schwerverständliche, das nur den Jüngern anvertraut wird: „Der Menschensohn muß leiden, sterben und auferstehen." Und gleich beim ersten Male wie ebenso beim dritten sind die Urheber dieses Leidens genannt. Die Ältesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten, mit anderen Worten: das jerusalemische Synhedrium. Nur die zweite Leidensweissagung, die in Galiläa gesprochen ist, sagt allgemein und kurz: „Des Menschen Sohn wird übergeben in die Hände der Menschen." Sie hat aber eine dunkle Vorrede erhalten (9 30): „Sie wanderten durch Galiläa, und Er wollte nicht, daß es Jemand erführe." Diese gewollte Verborgenheit — es ist als wäre er schon von Leiden und Tod gezeichnet — erinnert aufs stärkste an das Geheimnis des Menschensohnes, das man ja die tragende Idee des zweiten Evangeliums genannt hat. Dieser Gedanke hat hier gleichsam auch das Land in seinen Bereich gezogen. Wie es zu jenem Menschensohn-Geheimnis gehört — es besteht übrigens nur in Galiläa —, daß er leiden muß, so auch, daß dieses nicht in Galiläa stattfinden kann. Das Reich der Sünde, dem Jesus überantwortet wird, und das Reich des Glaubens und der Erfüllung sind voneinander geschieden; jenes ist offenbar in Jerusalem, dieses noch verborgen, aber schon gewußt in Galiläa. So begreift es sich, daß der zum Gange nach Jerusalem sich anschickende Jesus „nicht will, daß es Jemand erfahre"; es begreift sich noch klarer das Wort, das kurz vor „der Übergabe des Menschensohnes" gesprochen wird: „Nachdem Ich auferstanden bin, werde Ich vor euch herziehen nach Galiläa."

Denn die folgenden Kapitel, die in Jerusalem spielen, machen dies Eine ganz deutlich: Jerusalem, die heilige Stadt, ist der Ort der Sünde und des Todes. Gleich zu Anfang, als das Wort fällt: Siehe wir gehen hinauf nach Jerusalem, erklingt auch die dritte Leidensweissagung; und sie ist überfüllt von den Schauern des Leidens und der Schmach, die der Menschensohn erdulden muß. Sie handelt damit deutlich genug von dem Sinn dieses Ganges. Man findet ihn oft genug darin, daß alles galiläische Wirken Jesu nur vorbereite, was in Jerusalem sich erfüllen soll und durch die Feindschaft des Synhedriums jäh abgebrochen wird. Die Anschauung des Mk — und um diese handelt es sich hier allein — ist das ohne Zweifel nicht: Jesus geht nach Jerusalem, um „in die Hände der Sünder übergeben zu werden". Das lehrt dieses Präludium zu Jesu jerusalemischen

Aufenthalt. Wie zum ausdrücklichen Zeugnis dessen beginnt Seine Tätigkeit mit der Reinigung des Tempels: Was zur „Mördergrube“ geworden war — der Gebrauch des jeremianischen Wortes wird durch das Feilschen und Markten auf dem öffentlichen Vorhof der Heiden ja gar nicht erklärt, gibt aber die gemeinte Richtung mit unübertrefflicher Klarheit an —, das wird neu für Gott geweiht. Es folgt die lange Reihe der Kämpfe Jesu gegen die Stadt und ihre Führer, angefangen von der Vollmachtsfrage, die in dem unverhüllten Gleichnis von den bösen Winzern sich fortsetzt, bis zur Erzählung vom Scherflein der armen Witwe, die „den Reichen“ zum Vorbild dient; und selbst die Frage des Schriftgelehrten nach dem größten Gebot mündet in den kämpferischen Satz: „Und Niemand wagte Ihn mehr zu fragen.“ Es folgt die apokalyptische Rede Kap. 13, von der schon die Rede war; und wenn sie von jüdischen Erwartungen durchtränkt ist, die eine hat sie nicht mehr, daß der Messias in Jerusalem erscheinen wird, wohl aber die andere, daß der Antichrist im Tempel sich niederläßt. Es folgt die Geschichte des Leidens, deren Dunkel auch Jerusalem verdunkelt, und des Todes, bei dem der Vorhang im Tempel zerreißt. Alle diese vielen Einzelzüge belegen immer nur den einen Satz: Jerusalem ist die Stadt der tödlichen Feindschaft Jesu, der Sünde und des Todes.

So klärt sich das Verhältnis zwischen Galiläa und Jerusalem, wie es Mk sieht. Der Weg der eschatologischen Vollendung ist von Gott so bestimmt, daß er in dem von Jerusalem verfemten, jetzt aber erwählten Galiläa begann. Aus dem Lande des eschatologischen Anbruchs führt er Jesus in die Stadt der Feinde und Sünder, aus der von Gott erkorenen Heimat — der doppelten Heimat des Evangeliums und des Menschensohnes — in den Ort der Fremde und des Todes; und wieder ist es Gottes Rat, der diesen Weg rätselvoll bestimmt hat: Es „muß“ so sein (8_{31}). Dann aber muß auch die Lösung erfolgen, und wie könnte sie anders sein als Jesu Wort angibt: „Ich werde vor euch herziehen nach Galiläa“, dem Lande des eschatologischen Anfanges und nun auch des eschatologischen Endes? Damit wird durch eine Gesamtbetrachtung des Evangeliums die Deutung des Satzes 16_7 bestätigt: „Dort werdet ihr Ihn sehen, wie Er gesagt hat.“ Zugleich aber ergibt sich noch eine weitere Erkenntnis: Der Aufriß des Lebens Jesu im Mk-Evangelium ruht auf dem klaren theologischen Gedanken, daß Gott für sein eschatologisches Werk und Evangelium das verachtete Galiläa erkoren hat. Er ist nicht von Mk erschaffen, sondern lag in der Gemeindetradition vor, wie 14_{28} und 16_7 zeigen, aber er ist wohl von ihm erst zu dem Grundgedanken

gemacht worden, der die divergierende Fülle des Stoffes ordnet. Damit ist nicht geleugnet, daß auch, geschichtlich gesehen, Jesus hauptsächlich in Galiläa mag gewirkt haben und nach Jerusalem gezogen ist, um das im Außenbezirk Begonnene im Zentrum des jüdischen Landes zu vollenden. Nur ist dieser mögliche geschichtliche Ablauf nicht oder nicht allein der Gedanke, nach dem Mk die Perikopen der Überlieferung ausrichtet. Der Lauf des Lebens Jesu gleicht nicht einer Linie, die in Galiläa beginnt und nach manchen Schwankungen nach Jerusalem aufsteigt, um dort jäh abzusinken; sondern sie beginnt und bleibt in der Höhe des heiligen Landes Galiläa und fällt steil ab in das tiefe Dunkel des Todes, sobald der Lebensweg Jesu ihn Jerusalem nähert und in die bisher heilige Stadt hineinführt. Nur weil diese biographische Idee auf einem theologischen Grundgedanken ruht, darum ist es auch erklärlich, daß andere Evangelien, zum Teil von anderen theologischen Einsichten getragen, in vielen Stücken von dem Grundriß des Mk unbedenklich abweichen.

Der Gedanke der eschatologischen Erwählung Galiläas scheint noch unbestimmt mit dem des Menschensohnes zusammenzuhängen; es gibt dafür einige andere Anzeichen. Zwischen 3 7-9, dem Bilde von der in Galiläa geeinten Gemeinde Israels, und 3 13-16, der Berufung der Zwölfe, steht als „Schrei" der unreinen Geister der Satz, den Jesus „nicht offenbar werden" läßt: „Du bist der Sohn Gottes." Dieses verbindende Stück enthält am klarsten die Theorie des Evangelisten von dem gewollten Geheimnis des Menschensohnes, welcher Name nur verhüllt, was der urchristliche Glaube vom Gottessohn bekennt. Sollte darin nicht der sachliche Grund für jenes galiläische Bild liegen? Vielleicht noch deutlicher sind die Erzählungen von der Berufung und Aussendung der Zwölfe (3 13 ff. 6 7 ff.), selbst wenn man sie nur für eine Erfindung der Urgemeinde halten wollte. Denn wer könnte Gottes Botschaft verkünden, er sei denn von Gott berufen, wer Gottes dämonische Feinde vertreiben, er handelte denn mit Gottes Macht? Hier aber verleiht Jesus Auftrag und Macht, die Gott gebühren; also handelt er wie Gott handelt und an seiner Statt, also ist er — denn genau dies sagt der Name aus — des Menschen Sohn. Und ebenso spricht sich dieser Zusammenhang in der Geschichte der Verklärung aus (9 2 ff.); sie heiligt den fernen Berg im Norden Galiläas — Gottes Wolke „überschattet" ihn, die nur über dem Tempel Jerusalems erscheint (II Makk 2 8) —, sie enthüllt auch Jesus in göttlichem Glanze; und wer anders könnte ihn tragen als wiederum nur der Menschensohn, der einst „mit vieler Macht und Herrlichkeit"

kommen wird (13 26)? So scheint in der Tat ein Zusammenhang zwischen der Wertung Galiläas und der Anschauung vom Menschensohn zu bestehen. Aber Mk hat ihn an keiner Stelle begründet. Wir müssen die anderen Evangelien befragen, wollen wir die dunkle Verbindung aufhellen.

2.

Mt hat den äußeren Gang seiner Darstellung eng an das Mk-Evangelium gebunden. Deshalb ist aus topographischen Daten, die er reicher bringt als Mt — 16mal erscheint der Name Galiläa, 12mal der Jerusalems — wenig zu schließen; aber fragen muß man, ob durch die Art und den Inhalt seiner Einschaltungen das Gewicht der galiläischen Idee vermindert oder verstärkt worden ist.

In Bethlehem spielt die Vorgeschichte (2 1-12); der Name des Geburtsortes wird in 2 1 wohl erst nachgetragen, aber alsdann auch durch einen Verweis auf Micha 5 1 und die Auskunft „aller Priester und Schriftgelehrten des Volkes" theologisch begründet (2 4-6). Ebenso wird auch die Flucht nach Ägypten durch Hos 11 1 gerechtfertigt. Es nimmt daher nicht wunder, daß auch die Übersiedelung „nach den Gebieten Galiläas" nicht nur als einmaliges Faktum erzählt ist; ein Traum bescheidet Joseph wie vor und nach der Geburt Jesu, ein Schriftwort, uns unbekannter Herkunft, erfüllt sich für Mt in der neuen Heimat Nazaret: Er wird Nazoraios heißen (2 22 f.). Alles das sind indes Zeichen, daß Mt in den Orten, die mit der Geschichte Jesu verknüpft sind, den im AT ausgesprochenen Rat Gottes walten sieht.

Mit überraschender Deutlichkeit tritt diese Anschauung dort hervor, wo Mt 4 12-17 dem Bericht Mk 1 14 zu folgen beginnt. Er konkretisiert die allgemeine Angabe des Mk zu der Nachricht, daß Jesus von Nazaret nach Kapernaum gezogen sei, — „Kapernaum am Meere im Gebiete Zebulons und Naphthalis" — und fügt alsbald zur at.lichen Begründung Jes 8 23 9 1 an:

Land Zebulon und Land Naphthali,
Land nach dem Meere zu, jenseits des Jordan,
Galiläa der Heiden, —
das Volk, das in Finsternis saß,
sah ein großes Licht,
und die wohnen im Land und Schatten des Todes,
ihnen strahlte Licht auf.

Das Wort, wie es von dem Evangelisten verstanden wird, lehrt zunächst, daß er die durch die alten Namen bezeichneten Gegenden, auch die heidnischen, zu einer großen Einheit zusammengeschlossen weiß; ja es scheint, als fasse der Ausdruck „Galiläa der Heiden" nur zusammen,

was vorher einzeln benannt worden ist[1]. Es heiligt also das ganze Gebiet nördlich einer Linie, die von der Spitze des Karmel über die Südostspitze des galiläischen Meeres nach Südosten führt (wie bei Mk), und nimmt von ihm den Fluch heidnischer Unreinheit. Und diese Heiligung ist ein von Gott gesetztes Paradox; wo Finsternis war, strahlt jetzt Licht, wo Tod war, blüht Leben. Historisch gesprochen: Weil Jesus hier gewandelt und gewirkt hat, darum ist der Boden des großen „heidnischen" Galiläas geweiht. Damit ist aber eher eine Frage gestellt denn eine Antwort gegeben. Der jüdische Glaube hat nicht von vornherein die Möglichkeit, die Stätten zu heiligen, da ein Gottesmann oder Prophet lebte und wirkte; nicht Abraham oder Mose, nicht Propheten und Könige haben das Land Kanaan zum heiligen Lande geweiht, sondern Gott hat Land und Volk und Stadt geheiligt und sie mit Männern seines Auftrages und Taten seiner gnädigen Macht gesegnet. Darum läßt sich wie von Jerusalem oder unter bestimmtem Gesichtspunkt von Bethlehem, jetzt auch von Galiäa sagen, daß Gott es geheiligt hat, wie er es einst verheißen. Aber die Art in der es geschieht, unterscheidet sich tief von der Art, in der etwa Jerusalem heilig sich nennen kann. Der Rat Gottes über Galiläa ist rein eschatologische Setzung, der über Jerusalem auch geschichtliche Überlieferung; dort ruht alles auf der einen Gestalt des eschatologischen Gesandten, der ungeahnt, wenn auch dunkel verheißen, im „heidnischen" Lande aufstrahlt, hier alles auf der Jahrhunderte langen Kette der Gottestaten, deren höchste und letzte die Sendung des Messias und die Vollendung seines Volkes ist. So muß also diese neue eschatologische Heiligung Galiläas, die zu der alten Jerusalems gegensätzlich ist, auf verschiedenen Konzeptionen von der Art und dem Werk des eschatologischen Vollenders ruhen. Nun sind in diesem Jesaja-Wort äußerste Gegensätze zur Einheit gebracht: Über dem heidnischen Lande der Finsternis und des Todes strahlte das Licht. In der evangelischen Erfüllung dieses Wortes ist solche coincidentia oppositorum an Eine Gestalt und Einen Begriff geknüpft: Nur der Menschensohn ist ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ist der transzendente Richter und Herr der Welt und zugleich ein Mensch unter anderen Menschen, ist der Heilige unter den Unheiligen, der Sündlose unter den Sündern, das Licht in der Finsternis. Darum ist durch ihn das Galiläa der Heiden zum Lande der eschatologischen Erfüllung geworden. Mt bestätigt also den Gedanken des Mk und begründet ihn, über diesen hinaus, durch ein heiliges Schriftwort.

[1] Deshalb bezeichnet der schwierige Ausdruck ὁδὸν θαλάσσης wohl die Gebiete um Tyrus und Sidon, wie die Übersetzung es andeutet; vgl. Klostermann, z. St.

Aber hat Mt nun diesen Gedanken von der Erwählung Galiläas im Laufe seines Evangeliums wie Mk durchgeführt? Es gibt einige Anzeichen dafür: Das große Bild am galiläischen Meer Mk 3$_{7-9}$ wandelt sich zu dem vielleicht noch größeren der Bergpredigt, und hier sind die Hörer fast durch die gleichen Landschaftsnamen bezeichnet; die Erzählung von der Berufung und Aussendung der Zwölfe wird zu der Missionsrede von Kap. 10. Es bleibt im Folgenden der ganze Aufriß des Mk-Evangeliums; Mt unterstreicht höchstens den Abschied von Galiläa in 19$_{1}$ durch die feierliche Wendung: „Und es geschah, als Jesus diese Reden vollendet hatte, schied Er von Galiläa und kam in die Gebiete Judäas jenseits des Jordans.“ Es bleibt der kurze judäische Aufenthalt wie bei Mk; es bleiben auch die kampferfüllten Tage in Jerusalem, ja hier sind die Gegensätze fast noch schärfer geworden durch die Einfügung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl (22$_{1-14}$), der Rede gegen die Pharisäer (Kap. 23), der Weissagung über Jerusalem (23$_{37-39}$). So ist es denn auch folgerichtig, daß Mt das Wort Mk 14$_{28}$ und 16$_{7}$ noch einmal unterstreicht (28$_{9\,f.}$) und nur von der einen galiläischen Erscheinung des Auferstandenen berichtet (28$_{16-20}$). Denn Galiläa ist die providentielle Stätte, da „das Licht aufstrahlte“. Man begreift nun auch, weshalb in dieser Erscheinung mehr liegt als die Versicherung, Jesus sei nicht im Tode geblieben, Er lebe. Denn das Paradox der Erwählung Galiläas (um hier nur diesen örtlichen Gesichtspunkt hervorzuheben) ist erst dann gelöst, wenn vor aller Augen der als eschatologischer Vollender erscheint, der es durch sein menschlich-göttliches Leben und Wirken einst heiligte. In dem Kyriostum Jesu gipfelt deshalb das Evangelium: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Nun ist aber Begriff und Tatsache dieses Kyriostumes an die Menschensohn-Anschauung gebunden; jener Name verkündet offen, was dieser apokalyptisch verhüllt[1]. So gehören denn auch der Glaube an den Menschensohn Jesus und der an das eschatologisch erkorene Land Galiläa zusammen.

Dennoch ist die Macht dieses galiläischen Gedankens bei Mt nicht mehr die gleiche wie bei Mk. Stärker ist auch von Kämpfen in Galiläa die Rede, aus denen freilich Jesu Verwandte völlig herausgenommen sind; denn es bleibt hier nicht mehr bei Jesu Ablehnung in Nazaret, sondern es finden sich die Sprüche göttlichen Gerichtes über Chorazin und Bethsaida, ja gerade auch über Kapernaum, das doch den Anlaß gegeben hatte, über die Erfüllung des Jesaja-Wortes zu jubeln[2]. Gerade

[1] Vgl. Näheres in meiner Arbeit: Kyrios Jesus (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1928) 73f. [2] S. dazu aber auch in Kap. V, 3.

dieser Hinweis enthüllt jetzt auch noch einen anderen Sinn. So begnadet Galiläa jetzt ist, ist darum Jerusalem und Judäa schon verdammt? Man könnte auch vermuten, daß dem Lande darum diese Gnade widerfahren ist, weil Jesus „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" sich gesandt weiß (vgl. Mt 10 6). So scheint auch der Auftrag der Jünger gemeint und faktisch auf „das Galiläa der Heiden" beschränkt zu sein; aber Jesus spricht dabei mehr von drohender Ablehnung der Botschaft und sicherer Verfolgung der Boten, und spricht auch das Wort, das auf eine besondere Stellung Galiläas nicht mehr Rücksicht nimmt: „Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis des Menschen Sohn kommt" (10 23). Auf der anderen Seite ertönt wohl über Jerusalem die Klage: Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten! (23 37 ff.). Aber sie spricht doch auch von der Liebe zu ihr, wie „eine Henne ihre Küchlein" liebt. Mt spricht denn auch unmittelbar von „der heiligen Stadt", einmal bei der Versuchung Jesu (4 5), sodann bei den Wundern nach dem Tode Jesu, die nur er hat: „und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf ... und kamen in die heilige Stadt" (27 52 f.). So ist das Übergewicht Galiläas bei Mt leise gemildert, auch an dem großen Ende seines Evangeliums; denn so weltumfassend die Botschaft ist, die der Auferstandene auf dem Berge Galiläas den Elfen mitteilt, — sie ist, weil sie nur Botschaft ist, nicht mehr das, was Mk andeutete: das Kommen des Herrn zur Vollendung, eben in Galiläa.

3.

Es ist bekannt, daß das vierte Evangelium Jerusalem weit klarer und betonter in den Mittelpunkt des Wirkens Jesu rückt als alle übrigen Evangelien. In Kap. 2—6 wandert Jesus zwischen Galiläa und Jerusalem hin und her; mit Kap. 7 wird der nördliche Schauplatz für immer verlassen, Jesu Tätigkeit konzentriert sich auf Jerusalem, und wenn in 10 40 f. und 11 54 zwei flüchtige Bemerkungen noch Peräa und die Stadt Ephraim streifen, wenn Kap. 11 und 12 1-8 in Bethanien spielen, so handeln Kap. 13—20 nur noch von Jerusalem, und erst der Epilog Kap. 21 führt nach Galiläa zurück. Es ist indes nicht unwichtig, einige der Gesichtspunkte kennenzulernen, unter denen diese Verschiebung des Schwerpunktes geschieht.

Auch bei Joh behält Galiläa tatsächlich und grundsätzlich eine ausgezeichnete Stelle. Von den Galiläern heißt es als den einzigen im jüdischen Volke: „Sie nahmen ihn an" (4 45); ihr Verhalten ist dem „der Juden" entgegengesetzt, obgleich es sich auf die in Jerusalem geschehenen

Zeichen stützt, und ist gleich dem der Samaritaner. Noch lehrreicher ist ein Wort, das im Synhedrium zu Jerusalem fällt (7 50-52). Dem Nikodemus, der allein bei der Beratung über Jesus dafür eintritt, einen Menschen nicht ungehört zu verurteilen, wird entgegengehalten: „Bist denn auch du aus Galiläa?" Aus Galiläa sein ist also dasselbe wie Feind der Juden und Anhänger Jesu sein; und wer sich zu ihm hält, widerspricht damit auch der Schrift: Forsche und siehe: „Aus Galiläa steht ein Prophet nicht auf!" So sind also auch für den vierten Evangelisten wie für den zweiten die Galiläer ein populus christianus. Dem entsprechen nun auch einige andere Anzeichen: Nur der zweifelnde Nathanael sagt (1 46): Kann etwas Gutes aus Nazaret sein? wie später das ungläubige Volk in Jerusalem: Kommt etwa aus Galiläa der Gesalbte? (7 41). In Galiläa geschehen die beiden Zeichen, die allein von Joh gezählt werden; und dem ersten ist allein von allen sieben Wundern des Evangeliums hinzugefügt: „Er offenbarte Seine Herrlichkeit" (2 11). Sieht man in dem Zeichen zu Kana und der wunderbaren Speisung am Meer — dem Anfang und Ende des galiläischen Abschnittes — einen Hinweis auf das eine Sakrament des Abendmahles, so ist die Bedeutung dieser galiläischen Zeichen noch größer. Niemals auf galiläischem Boden hören wir von Versuchen „der Juden", Jesus zu töten, sie sind rein Jerusalem vorbehalten; es ist auch nur einmal von dem „Unglauben der Juden" die Rede, und wie unterscheidet sich dieses Wort von den bitteren jerusalemischen Anklagen (5. 7 f. 9 f. 12)! In 6 43 mahnt Jesus: „Murret nicht untereinander"; in 8 44 heißt es: „Ihr seid von dem Vater — dem Teufel." Von solcher Würdigung Galiläas aus wird auch das vieldeutige Wort verständlicher, das in 7 3 f. die Brüder zu Jesus sagen: „Gehe fort von hier und ziehe nach Judäa, damit auch Deine Jünger Deine Werke schauen, die Du tust; denn Niemand wirkt etwas im Verborgenen und verlangt, in der Öffentlichkeit zu sein. Wenn Du dies tust, offenbare Dich der Welt!" Der Evangelist fügt hinzu: „Denn auch Seine Brüder glaubten nicht an Ihn." Also ist Judäa hier gleich „Öffentlichkeit" und „Welt" — und man weiß, welches Dunkel auf ihr liegt — und Galiläa gleich „Verborgenheit". Die Brüder sehen nicht, daß es noch Sache und Auftrag Jesu ist, „im Verborgenen" zu wirken; das ist ihr „Unglaube". So ist Galiläa als dieses Land der „Verborgenheit" das Jesu Wirken gleichsam göttlich angemessene Land. Umgekehrt ist auch Jerusalem als „die Öffentlichkeit" und „die Welt" auch der Ort, an dem jedes Wort und jedes Werk nur die unüberbrückbare Kluft zwischen Jesus und der Welt aufreißt und befestigt. Damit ist freilich noch nicht völlig geklärt, weshalb der vierte

Evangelist um Jerusalem die größten Wunder und die härtesten Reden sammelt. Hier greift der ihm eigentümliche Gedanke der Passion Jesu ein. Man hat das ganze Evangelium ein Evangelium der Passion genannt[1]; denn schon die ersten Worte und Wunder stehen wie im Zeichen „Seiner Stunde“. Dieser Tod ist aber nicht nur Niedrigkeit, sondern auch Erhöhung (3 14 8 28 12 32. 34), nicht nur Dunkel, sondern gerade Verklärung (13 31 u. ö.). So fällt auf die Stadt dieses Todes gleichsam beides zugleich, tiefster Schatten und höchstes Licht, so ist auch alles bisherige Wirken nur ein allmählicher Aufstieg bis hin zu dem „Es ist vollbracht“. So tritt Jerusalem nur darum in die Mitte des Evangeliums, weil Golgatha in seiner Mitte steht.

Mit dieser Anschauung behält also Galiläa seine alte Bedeutung; sie wird nicht begründet und kaum gerechtfertigt, sie ist eine Tatsache. Jerusalem gewinnt daneben einen neuen theologischen oder vielleicht besser, eschatologischen Sinn. Und beide verhalten sich zueinander wie Verborgenheit und Öffentlichkeit in der Gestalt Jesu. Darum ist es durchaus folgerichtig, daß Jerusalem und Galiläa beide der Schauplatz der Erscheinungen des Herrn werden, nachdem die Schleier der Verborgenheit gefallen sind. Aber gerade dann muß man auch sagen, daß der Evangelist nicht mehr ursprünglich der theologischen Frage von Galiläa und Jerusalem zugewandt ist. Das Wort am Jakobsbrunnen gilt auch hier: So gewiß das Heil aus den Juden kommt, so kommt die Stunde, da man „weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten“ wird. So gewiß Galiläa die Heimat Jesu und ein terra christiana ist, so gewiß auch Jerusalem die Stadt des Todes und der Verklärung bleibt, so gewiß ist dieser Herr nicht Herr eines Landes oder einer Stadt, sondern der „Heiland der Welt“.

4.

Man tritt wie in einen andern Kreis, wenn man unter unserer Frage den Aufriß des Lk-Evangeliums nachzeichnet, trotzdem doch auch Lk mindestens streckenweise, sich an den Bericht des Mk anlehnt. Ein äußeres Zeichen dafür ist die Verteilung des Traditionstoffes: 3 1—9 50 spielen in Galiläa, 9 51—18 14 im großen und ganzen in Samaria, 18 15—24 53 in Judäa und Jerusalem. Jeder Landschaft ist also ihr Anteil an der Überlieferung zugemessen, und keine hat dem Umfang nach vor den anderen einen erheblicheren Vorrang. Es entspricht dem auch der bekannte Synchronismus (3 1), der fast alle einzelnen politischen Bezirke Palästinas nebeneinander aufzählt.

[1] Vgl. besonders Franz Overbeck, Das Joh-Evangelium (1911).

Lehrreicher noch ist die Art, wie Lk den Grundriß des Mk-Evangeliums ändert. Auch er beginnt mit Jesu Wirken in Galiläa, führt ihn aber dann gleich nach Nazaret. Hier lehnt man Jesus nicht nur ab, sondern versucht, ihn vom Steilhang des Berges in die Tiefe zu stürzen. Es ist klar, die Vaterstadt hat ihn verworfen und ist an dem Heiland schuldig geworden. Indes sieht Lk vorläufig darin nur den Grund, daß Jesus nach Kapernaum übersiedelt; er kann nun auch dem Faden der Mk-Erzählung im ganzen folgen. Aber schon am Ende des großen ersten Tages, auf den bei Mk eine Wanderung durch Galiläa folgt, heißt es hier (4 44): Und Er verkündete in den Synagogen Judäas[1]; und bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mk 2 1-12) läßt Lk „Pharisäer und Gesetzeslehrer" zugegen sein, die „aus jedem Dorfe Galiläas und Judäas und aus Jerusalem gekommen waren". Der geographische Rahmen des Mk ist schon hier gesprengt; es geschieht auch weiterhin. Die Schilderung Mk 3 7-9 ist ihrer geheimen eschatologischen Bedeutung entkleidet; es fehlen die für Mk wichtigsten Ländernamen Galiläa und Peräa, auch Idumäa, geblieben sind nur „ganz Judäa und Jerusalem und die Gegend von Tyrus und Sidon". Diese Menge lauscht allein der großen Feldrede (6 17-19. 20-49). Bald geschieht das Wunder der Totenerweckung zu Naïn (7 11-17); und diese Kunde breitet sich zuerst „in ganz Judäa" aus, danach in der ganzen „Umgebung"[2]. Die Wanderungen nach Tyrus und Sidon, in die Dekapolis, zu den Dörfern von Cäsarea Philippi fallen fort; nur Bethsaida am galiläischen Meer ist noch erwähnt. Das weite Galiläa des Mk ist verkleinert; aber dafür ist ein neuer Raum gewonnen: Samaria.

In 9 51 heißt es feierlich: „Es geschah aber, als die Tage hin zu Seiner Aufhebung sich vollendeten[3], da richtete auch Er das Antlitz, nach Jerusalem zu ziehen". So leuchtet schon hier, nachdem erst gleichsam ein Drittel des Evangeliums durchlaufen ist, das Ziel Jerusalem auf. Es ist nicht unvermittelt eingeführt; die Geschichte der Verklärung, die für Mk die Heiligung Galiläas am hellsten offenbart hatte, enthält bei Lk den Zug, daß die beiden himmlischen Gestalten mit Jesus über „Seinen

[1] Nach ℵ B C und anderen; die Lesart *Γαλιλαίας* bei A D Δ Θ ist doch wohl Glättung.

[2] Man weiß nicht genau, ob die Umgebung Judäas oder Naïns gemeint ist; im ersteren Falle wäre doch wohl Galiläa mit gemeint und eben als „Umgebung" Judäas angesehen; in dem zweiten, wahrscheinlicheren Falle wäre für Lk Judäa wichtiger als Galiläa.

[3] *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ*; über diese dunkle Stelle vgl. zuletzt K. Lake in Beg. of Christ. IV, 16 zu Act 2 1. Die „Aufhebung" meint nach der obigen Deutung, die unsicher bleibt, die ascensio von Act 1.

Ausgang" sprechen, „den Er in Jerusalem vollenden sollte" (9 31). Die Wendung meint gewiß Leiden, Tod und Auferstehung Jesu, wie ähnlich Mk 8 31 ff.; denn auch Lk bringt unmittelbar vorher die selbe offene Leidensweissagung (9 22 f.). Aber daß sie dennoch diesen „Ausgang" verhüllt, ist lehrreich: Über dem Zuge hinauf nach Jerusalem liegt wohl der Schatten drohenden Leidens und Todes; aber Jerusalem ist auch ein gottgeordnetes Ziel, nach dem Jesus klar und gehorsam sein Antlitz richtet. Der Weg führt Jesus durch Samaria, und wenn auch dieser Weg schwer vorstellbar ist — denn noch in 17 11 zieht Jesus „mitten durch Samaria und Galiläa" —, so gibt es bei Lk doch eine samaritanische Periode der Geschichte Jesu, die mit gleichem Recht neben der galiläischen steht. Das zeigt sich an manchen Einzelzügen: In Galiläa wurden die zwölf Apostel berufen, in Samaria die 70; nach Mk verteidigte sich Jesus dort gegen den Beelzebulvorwurf, nach Lk tat er es hier; dort erklang die Feldrede, hier die große des 12. Kapitels. In 13 22 begegnet von neuem das Ziel Jerusalem, in 13 33 auch der letzte Sinn dieses Zieles: „Ein Prophet kann nicht zugrunde gehen außerhalb Jerusalems." Aber es ist auch alsbald die Klage über Jerusalem angeschlossen, die von der Schuld der Stadt ebenso redet wie von der Liebe Jesu zu ihr; und hinter ihr erscheint ein leuchtendes und versöhnendes Ziel: „Ich sage euch, ihr werdet Mich nicht sehen, bis kommen wird der Tag, da ihr saget: „Gesegnet der da kommt im Namen des Herrn." Von 18 15 ab erzählt Lk die Szenen, die Mk nach Judäa und Peräa verlegte; sie scheinen ihm also wohl nach Samaria gehörig und eine judäische Tätigkeit Jesu an dieser Stelle wie ausgestrichen. Aber wie oft war Judäa schon erwähnt, auch daß Jesus dort in den Synagogen lehrte (4 44), und was ist Judäa anderes als seine Hauptstadt Jerusalem?

So schließt sich denn Lk von 18 31 ab wieder der Mk-Erzählung an. Vor Jericho wird zum letzten Male das Ziel genannt: Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem. Mit ihm ist auch zum dritten Male die Leidensweissagung verknüpft; aber daß auch hinter diesem nächsten ein ferneres, ebenfalls mit Jerusalem verbundenes Ziel steht, zeigen mit aller Deutlichkeit zwei Züge. In 19 11-27, da „Er Jerusalem nahe war und sie wähnten, daß sogleich das Königtum Gottes werde erscheinen", schaltet Lk das Gleichnis von dem Herrn ein, der in ein fernes Land zieht und seinen Knechten zehn Minen übergibt. In dieses Gleichnis ist auch das andere Motiv verflochten, daß „seine Bürger ihn hassen und nicht wollen, daß er über sie König sei". Es nimmt allein auf den Anlaß der Erzählung (19 11) Rücksicht, es schließt auch das Gleichnis ab: Als der Herr nach

langer Abwesenheit zurückkehrt, läßt er die „Feinde" hinrichten, „die nicht wollen, daß ich über sie herrsche" (19 27). Die Absicht dieses Motives ist klar: Jesus ist der rechtmäßige Herrscher in Jerusalem, und wenn seine Bürger ihn auch jetzt nicht als König haben wollen, er kehrt zurück, nimmt sein Reich wieder in Besitz und richtet über seine Widersacher. So ist es auch folgerichtig, daß Lk die Prophetie Mk 14 28 tilgt und das Wort des Engels in Mk 16 7 charakteristisch ändert: „Denket daran wie Er euch sagte, da Er noch in Galiläa war: Des Menschen Sohn muß in die Hände der Sünder übergeben werden." Es ist ebenso folgerichtig, daß die Erscheinungen des Auferstandenen nur in und um Jerusalem stattfinden und in der Himmelfahrt enden, die bei Bethanien wunderbar geschieht.

So ist in der Tat hier ein anderer Aufriß des Lebens Jesu gegeben, trotzdem auf weiten Strecken das Mk-Evangelium Vorbild und Vorlage bleibt. Es sind aber auch hier nicht die tatsächlichen Abweichungen das Charakteristische, sondern die an Jerusalem gebundene theologische Anschauung. Man hat Lk nachgerühmt, daß er schon von Anfang an (2 1 3 1) den Blick in die Weite des römischen Imperiums schweifen lasse als auf den künftigen Boden des Evangeliums. Deutlicher ist noch, daß er ihn zugleich auf die jüdische Hauptstadt richtet als den Ort, da Jesus König sein wird. Ich führe nur einige wenige Züge dafür an: Als der Engel die Geburt eines Sohnes Maria ankündigt, verheißt er über ihn (1 32 f.):

> Dieser wird groß sein und wird Sohn des Höchsten heißen,
> und geben wird ihm der Herr den Thron Davids seines Vaters,
> Und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit,
> und seines Königtumes wird kein Ende sein.

Das Magnificat singt von der „Annahme seines Knechtes Israel, . . . wie er gesagt hat zu unseren Vätern" (1 54 f.); der Engel in der Weihnachtserzählung kündet von dem Heilande für alles Volk, „welcher ist der Gesalbte, der Herr — oder auch mit dem palästinensischen Syrer: der Gesalbte des Herrn — in der Stadt Davids". Man kann das Gewicht dieser Stellen mindern, indem man auf Simeons Prophetie weist (2 31 f.): „Licht zur Offenbarung für die Völker und zum Ruhm deines Volkes Israel". Beides steht gewiß nebeneinander, aber nur das letztere bestimmt den lukanischen Aufriß des Lebens Jesu. Es folgt zudem alsbald das Wort (2 34): „Er ist gesetzt zum Fall und Aufstehn Vieler in Israel", und die Szene mit der Prophetin Hanna als einem Beispiele „aller, die der Erlösung Jerusalems harren." Immerhin finden sich solche Aussagen in der Vorgeschichte des Lk; und wenn sie dadurch auch nicht weniger bedeutsam werden, so könnte es doch sein, daß hier durch Lk eine jerusalemische oder

betont jüdische Quelle spricht. Aber auch in dem Hauptteil des Evangeliums begegnet die gleiche Anschauung. Ich führe nur einige Stellen noch ausdrücklich an: Die Verklärung ist zu einer himmlischen Vordeutung auf einen jerusalemischen „Ausgang" geworden (9 31), wie schon hervorgehoben war. Die Jünger erwarten, als sie Jerusalem nahen, daß „sofort Gottes Königtum erscheinen werde" (19 12); Jesus widerlegt durch das nachfolgende Gleichnis nur dieses „Sofort", bestätigt aber im Bilde, daß Jerusalem der angestammte Sitz seines Königtumes ist. In der apokalyptischen Rede ist ein Hauptmotiv des Mk verschwunden: Nicht mehr „der Greuel der Verwüstung" steht wo er nicht stehen soll und entweiht so das Heiligtum, sondern Jerusalem wird von Heeren rings umschlossen (21 20), wird „von den Heiden zertreten, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind". Hier gehört die Drangsal der heiligen Stadt rein zu den Wehen der Endzeit, die durch die Ankunft des Menschensohnes beendet werden; Jerusalem leidet wie die Gläubigen leiden, und ihr naht wie diesen die Erlösung (21 28 vgl. 2 38). Noch in der Ostergeschichte der beiden Jünger, die bedrückt Jerusalem verlassen und nach Emmaus heimwandern, findet sich die im Tode Jesu freilich zusammengebrochene Hoffnung, er sei der, „der Israel erlösen werde" (24 21). Es ist die vertraute und altgeheiligte Anschauung von dem Messias des jüdischen Volkes, der in Jerusalem sein Werk vollendet.

5.

So haben sich zwei verschiedene Aufrisse der Geschichte Jesu ergeben, ebenso bedeutsam in der Folge der einzelnen biographischen Ereignisse wie in dem Grunde der allgemeinen theologischen Voraussetzungen. Sie werden verhältnismäßig am reinsten durch Mk und Lk dargestellt. Für Mk ist Galiläa die hauptsächliche Stätte der Wirksamkeit Jesu; hier finden allein Austreibungen der Dämonen statt — Jesu eschatologisch bedeutsamstes Werk — hier spricht er allein in ausgeführter Rede (Kap. 4) zu dem Volk. Diese Stätte ist nicht nur ein geschichtliches Faktum, sondern ein theologisches, genauer eschatologisches Postulat; es ruht auf dem Gedanken von Jesus als dem Menschensohn. Wie dessen Dasein und Wirken immer verborgen und immer offenbar ist, so ist auch Galiläa in dieser seiner eschatologischen Würde ebenso verborgen wie offenbar. Wie der Menschensohn in Bälde offenbar sein wird „mit vieler Macht und Herrlichkeit" (13 26), so muß also auch Galiläa als das Land eschatologischer Erfüllung offenbar werden. So begreift sich das Wort: „Er zieht vor euch nach Galiläa; dort werdet ihr Ihn —

als den offenbaren Herrn und Richter — sehen". Mt hat diesen großen Gedanken at.lich begründet, aber er hat ihm durch die Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berge Galiläas auch etwas von dem weiten und dringlichen Ausblick auf den letzten Tag genommen. Joh kennt wohl noch die Bedeutsamkeit Galiläas als eine Tatsache in der Geschichte des Menschensohnes an, er teilt ihm vielleicht auch die Würde zu, ebenso heilig und in dieser Heiligkeit von der Welt geschieden und verborgen zu sein wie etwa das Sakrament des Abendmahls. Ihm ist auch Jerusalem schlechthin die Verkörperung der „Welt", aber da er die gesamte Geschichte Jesu in dem Licht und Dunkel seines Todes sieht, so löst sie sich auch stärker von den Orten, in denen sie sich ereignet. Aber in Kap. 21 bleibt auch das Ufer des galiläischen Meeres die Stätte, an der der Herr Petrus als den „Hirten seiner Schafe" einsetzt. Wenn also damit in diesen Evangelien die Stellung Galiläas an den Menschensohn-Glauben gebunden ist, so ist dennoch dunkel, in welcher Weise das Eine auf das Andere verweist.

Lk erzählt die Geschichte Jesu so, daß alle Gegenden Israels den Schauplatz der Wirksamkeit Jesu gleichmäßig bilden. Wie später die Apostelgeschichte lehrt (3. B. 10_{37}): „Ihr wißt was in ganz Judäa geschehen ist, angefangen von Galiläa, wie Gott Jesum von Nazaret salbte mit heiligem Geist und Kraft, der umher zog wohltuend und heilend ... alle, die unter der Gewalt des Teufels standen", so klagen ihn auch in Lk 23_5 die Hohenpriester bei Pilatus an: „Er wühlt das Volk auf, lehrend in ganz Judäa und angefangen von Galiläa bis hierher." Galiläa ist für Lk in der Tat nur der Anfang, Jerusalem Ende und Höhe seines Wirkens. Und auch diese biographische Anschauung ruht auf dem eschatologischen Glauben, daß Jesus der rechtmäßige König Israels ist, der den Thron seines Vaters David aufrichtet, der Erlöser Israels.

In dem Nebeneinander dieser zwiefachen Konzeptionen ist auch das Nebeneinander der galiläischen und jerusalemischen Erscheinungen begründet. Ehe wir aber näher die Besonderheit dieser Begründung betrachten, ist es notwendig, das Fortwirken dieser Anschauungen in der Geschichte der Urgemeinde zu untersuchen.

IV. Galiläa und Jerusalem in der Geschichte der Urgemeinde.

Es ist eine alte Frage, wie es gekommen ist, daß die Jünger Jesu, die bei seiner Gefangennahme flohen, spätestens vom Ostertage an sich mit anderen Anhängern Jesu (Lk 24 33) in Jerusalem zusammengefunden haben. Die Evangelien haben nicht so gefragt; die Tatsache des Beisammenseins während dieser Tage ist ihnen selbstverständlich. Und denkt man sie nach ihrer geschichtlichen Möglichkeit durch, so erscheint daran zunächst nichts Merkwürdiges. Die Jünger sind mit ihrem Meister nach Jerusalem zum Passafest gepilgert. Noch dauert das achttägige Fest, und es ist im allgemeinen jüdische Festessitte, diese acht Tage in Jerusalem zuzubringen, wie es das Petrus-Evangelium denn auch von den Elfen berichtet. Drei Tage sind seit der Gefangennahme des Meisters verstrichen. Der unverhoffte Schlag hat die Jünger ratlos gemacht, was aus der Sache Jesu, die auch die ihre ist, werden solle. Sie sind zudem nicht allein; galiläische Frauen sind bei ihnen, sie gehen am Ostermorgen nach den Berichten der Evangelien zum Grabe; in Bethanien und in Jerusalem sind Freunde und Jünger Jesu. So hocken die Anhänger Jesu, erfüllt von Schrecken über das Vergangene, von Ratlosigkeit über die ausweglose Gegenwart, von „Furcht vor den Juden", in Jerusalem hinter verschlossenen Türen (Joh 20 19) beisammen. Kaum etwas scheint leichter verständlich; vielleicht darf man auch aus Lk 24 13 schließen, daß nach diesen drei Tagen zwei Jünger Jesu Jerusalem traurig den Rücken kehren und in ihre Heimat Emmaus zurückwandern. Ähnliches erzählt das Petrus-Evangelium nach acht Tagen von den Elfen und deutet das Joh-Evangelium an: „Ihr werdet zerstreut werden, ein Jeder in sein Eigen" (16 32). Also ist kaum dieses erste rat- und tatlose Harren in Jerusalem ein Rätsel, wohl aber das auf Ostern folgende Verbleiben in der heiligen Stadt, wie es Lk im Gegensatz zu Mt erzählt. Wir folgen zunächst diesem lukanischen Bericht.

1.

„Laßt euch nieder in der Stadt, bis ihr anziehen werdet Kraft aus der Höhe!", läßt Lk den Auferstandenen am Schluß seines Evangeliums sprechen; und er wiederholt im Eingang der Apostelgeschichte den Befehl (1 4), „nicht von Jerusalem zu scheiden, sondern die Verheißung Meines Vaters zu erwarten, die ihr gehört habt". Diesem Befehl getreu bleiben die Elfe in der heiligen Stadt; hier entsteht und wächst die Urgemeinde, breitet sich allmählich, durch Verfolgungen mehr gestärkt

als erschüttert, über Judäa und Samaria aus. Sie reicht auch wohl über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus, so wie auch das jüdische Volk in der Oekumene lebt; aber beider Heimat und Mitte ist die heilige Stadt Jerusalem, und es ist die Eine urchristliche ἐκκλησία, die über alle wichtigen Fragen entscheidet, die Apostel entsendet und in Stürmen der Verfolgung unerschütterlich an der heiligen Stätte verharrt.

Man hat als letzten Grund dieses Ausharrens wie jenes Befehles des Auferstandenen den Glauben vermutet[1], daß der Herr bald wiederkommen werde eben in der Stadt Jerusalem. Lk sagt davon an keiner Stelle etwas; und auch im übrigen NT fehlt darüber ein klares Wort. Aber hat nicht Jerusalem im eschatologischen Glauben des Judentums eine unerschütterliche Stelle? Das ist zweifellos richtig; aber es wäre notwendig zu zeigen, daß dieser ererbte Glaube in der Urgemeinde unversehrt geblieben ist. Und sodann ist jener jüdische Glaubenssatz keineswegs eindeutig. Sehen wir von den Versprechungen im Munde messianischer Prätendenten ab, die dem Volke gerade in der Wüste die Herrlichkeit der Vollendung zeigen wollen! Auch dort, wo man sich an Jerusalem gebunden fühlt, schwanken die Vorstellungen. Gott wird wohl hier seinen Gesalbten „aufrichten", und er das Werk der Befriedigung und Einung, der Heiligung und Befreiung durchführen (Ps. Sal. 17); aber dieser Gesalbte kommt nicht in himmlischem Glanz. Man erwartet auch wohl das Kommen Gottes zu seinem Volk: „Und ihr werdet Ihn sehen in Jerusalem um Seines heiligen Namens willen" (Test. Zeb. 9₈); aber das ist nicht die eschatologische Hoffnung des Urchristentums. Immerhin ist die Möglichkeit einer solchen Erwartung im Judentum nicht ausgeschlossen und vielleicht im Jahre 70 von Johannes von Gischala bezeugt. Aber dann spricht das völlige Schweigen des NTs gegen eine solche Herleitung. Und es ist nur zu begreiflich; denn der urchristliche Gedanke der Parusie ruht im Kreise des Menschensohn-Glaubens, und er ist nicht an Jerusalem gebunden[2]. Ebensowenig fesseln die Erscheinungen des Auferstandenen die Apostel an die heilige Stadt, wie Burkitt gemeint hat; nirgends finden wir ein Wort, daß der Auferstandene den Ort heilige, da er sichtbar wird. Pls nennt überhaupt keinen Ort mehr, Lk nennt auch Emmaus, und überdies führt er ja erst einen ausdrücklichen Befehl Christi an (24_{50} Act 1_4); die Heiligkeit Jerusalems ist also für ihn nicht schon mit der Tatsache der Erscheinung gegeben.

---

[1] Ausgesprochen von Wellhausen, Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1907, S. 2, bestätigt und ausgeführt von K. Holl, Ges. Aufs. II 55 f.

[2] Vgl. unten Kap. IV, 5.

So wird man zunächst die von Lk angegebenen Gründe prüfen müssen: Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern, angefangen von Jerusalem, und Ausgießung des Geistes (Lk 24_{47}) als Vorbedingung dieser Verkündigung, oder wie es Act 1_{8} heißt: „Ihr werdet Kraft empfangen, wenn über euch kommt der Heilige Geist, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Welt.“ Wir greifen aus der Fülle der Probleme, welche diese Sätze aufwerfen, nur einige für unsere Betrachtung wichtigen heraus. Zunächst ist diese Verkündigung ein Postulat der Schrift: *οὕτως γέγραπται ... κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* [scil. *τοῦ Χριστοῦ*] (Lk 24_{46}). Man mag etwa an die Jesaja-Worte (42_{6} 49_{6}) denken, die der greise Simeon abgewandelt anführt: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*. Wichtig ist hier, daß diese Botschaft rein in der Konzeption des Messias begründet ist: Der seinem Volke Heil und Ruhm schafft, der bringt und bedeutet auch den Völkern die Kunde von der „Buße zur Vergebung der Sünden“. Mitte bleibt also das gotterwählte jüdische Volk; und Lk hat recht, in 24_{47} (ähnlich in Act 1_{8}) hinzuzusetzen: Angefangen in Jerusalem. Das Gleiche gilt vom Empfang des Geistes: Die Pfingstrede begründet ihn mit der Joel-Prophetie: „Ich werde ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch.“ Das bedeutet aber zunächst nicht: „auf alle Völker“, sondern: und eure Söhne und Töchter werden weissagen“[1]. Und Petrus bekräftigt diese Sätze am Ende seiner Rede, charakteristisch abstufend: „Euer ist die Verheißung und eurer Kinder und aller derer in der Ferne, welche der Herr unser Gott zu Sich rufen wird“ (2_{39}). So bleibt also auch bei der Ausgießung des Geistes Israel die heilige Mitte, von der der Strom weiterströmt in die Ferne; und wiederum die Mitte Israels sind die zwölf Apostel in Jerusalem. Dann gehört aber diese Geistanschauung, wie Lk sie zu verschiedenen Malen gibt ($24_{48\,f.}$ Act 1_{8} $2_{1\,ff.}$), in den Kreis der Messias-Konzeption hinein. Gott hat „diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“, zum Messias gemacht (2_{36}); das beweist die Auferstehung. Die Gestalt des Messias-Königs ist damit offenbar, aber unvollendet ist noch sein Werk, die Vollendung des Volkes und weiterhin auch der Völker. So sind die Apostel beauftragt, sein Werk durchzuführen; sie empfangen dazu, als die Erstlinge seines Königtums, den Heiligen Geist, er spendet diese Verheißung, die er „vom Vater genommen“ (2_{33}). So bleibt es doch der Messias Jesus, der das ihm aufgetragene, durch Tod und Auferstehung unterbrochene

[1] Über das Problem des westlichen Textes s. Ropes und K. Lake in Beg. of Christ. III 16f. und IV 21f.

Werk der Erfüllung durch seine Apostel an Israel zu Ende führt. Aus der Geschichte dieses Volkes heraus, das Gott von seinen Anfängen an geführt, im heiligen Lande gesammelt und um die heilige Stadt geschlossen hat, aus der Geschichte Jesu heraus, der in Galiläa begann, in ganz Judäa lehrte, in Jerusalem starb und auferstand, so daß sein Messiastum offenbar ist, aus diesem ganzen Zusammenhang heraus, den das lukanische Evangelium vorbereitete und die lukanische Apostelgeschichte fortführte, wird Jerusalem die Mitte und Heimat der Urgemeinde, die Apostel deren Leiter und Fortsetzer des eschatologischen Werkes Christi.

So entsteht das große Bild, das die Apostelgeschichte wie in allmählicher Folge und wachsender Tiefe und Breite entfaltet. Es ist auch nicht nur dem Lk eigentümlich. Pls bestätigt es auf seine Weise, wenn er immer wieder von seinen Reisen nach Jerusalem zurückkehrt, wenn er die heidenchristlichen Gemeinden „Schuldner" der jerusalemischen Muttergemeinde sein läßt (Röm 15 27) und selbst für sein Werk den gleichen Gedankenkreis übernimmt: „Von Jerusalem und rings bis nach Illyrikum habe ich das Evangelium Christi erfüllt" (Röm 15 19). Letzter Grund solcher Betrachtung und solcher Tatsachen ist der Glaube an Jesus als den *Χριστός*, den Erlöser Israels.

2.

Dennoch entsteht die Frage, ob nicht diese Schilderung des Lk, gebunden an eine bestimmte Form urchristlich eschatologischen Glaubens, die verschlungenere Bewegung des ältesten Christentums allzusehr vereinfacht. Wir sehen noch ab von dem Missionsbefehl des Mt; er mag Gemeindebildung sein, wie man oft sagt, aber die Gemeinde, die ihn bildete, war nicht Jerusalem und nicht an Jerusalem gebunden. Wir sehen auch ab von dem johanneischen Bericht des Geistempfanges; er findet wohl in Jerusalem statt, aber er ist nicht die Grundlage einer urchristlichen Mission. Wir heben zunächst nur einige Tatsachen und Gesichtspunkte heraus, die Lk selber erzählt, und auch nur solche, die gerade für unsere Frage wichtig sind oder noch werden.

1. Den Kern der jerusalemischen Urgemeinde bilden die Elfe; um sie schließen sich „die Frauen", seien es nun die Ehefrauen der Apostel oder die galiläischen Frauen, die „mit Jesus hinaufgezogen waren", sodann die „Mutter Jesu und Seine Brüder". Wir wissen nicht, wie die Verwandten Jesu, die nach Mk 6 in Nazaret leben, nach Jerusalem gekommen sind. Es scheint nicht allzu merkwürdig, da wir alsbald von

120 Anhängern Jesu dort hören, von denen einige ihn begleitet haben „von der Taufe des Johannes bis zum Tage, da Er von uns aufgehoben ward" (1 22). Indes nach dem Tode des Zebedaiden Jakobus (vielleicht auch dem des Joh, wenn die bekannten Papiasnachrichten richtig sind), vollends nachdem Petrus die Stadt Jerusalem verlassen hat (12 17), ist Jakobus, nach Mk 6 3 wohl der älteste Herrenbruder, der Leiter der Urgemeinde. Lk erklärt diese Stellung nirgends, und sie ist auch durch seine Berichte und seine Voraussetzungen nicht begründet.

2. Die Gemeinde nennt sich die Heiligen (z. B. 9 13. 41), daneben auch „die Armen". Wenn auch Lk den Namen nicht hat, sondern vor allem Paulus (Röm 15 26 Gal 2 10), so erzählt jener doch von dem sogenannten Kommunismus der Urgemeinde: Alle Begeisterten bringen ihre Habe den Aposteln und wählen damit faktisch den Weg freiwilliger Armut. Es ist oft betont, daß solch Verhalten jüdischer Anschauung, vollends jüdisch eschatologischer Hoffnung fremd ist.

3. Lk spricht niemals von dem Werk der Mission in Galiläa. Petrus und Joh kommen wohl nach Samaria, Petrus und Philippus nach Joppe und Gaza. Aber all die Länder- und Städtenamen, die für Mk die Heimat des Evangeliums bezeichnen, fehlen ganz oder fast ganz. Peräa, Dekapolis ist gar nicht erwähnt, Tyrus zweimal (21 3. 7) als Sitz urchristlicher Brüder, die Paulus warnen, nach Jerusalem hinauszuziehen, Sidon einmal (Act 27 3), wo Paulus Freunde hat, deshalb auch Phönizien einmal (Act 15 3), endlich Galiläa einmal als Sitz einer Gemeinde (9 31). Auch Pls erwähnt in seinen Briefen niemals galiläische Gläubige; er sagt nur, daß er den christlichen „Gemeinden Judäas" bis zum sog. Apostelkonzil unbekannt gewesen sei (Gal 1 22). Wir beginnen mit diesem letzten Punkt.

In 9 31 heißt es in einer jener allgemeinen Übersichten, die Lk einflicht: „Die Gemeinde in ganz Judäa und Galiläa und Samaria hatte Frieden, erbaut und wandelnd in der Furcht des Herrn." Daß in Judäa und Samaria urchristliche Gläubige gewonnen wurden, war in 8 1 und 8 4 ff. ausdrücklich erwähnt; von Galiläa verlautete da nichts. Wenn Lk dennoch von dem Frieden der galiläischen Gemeinde spricht, so scheint er vorauszusetzen, daß dort schon Gläubige lebten, die nicht von Jerusalem erst gewonnen sind. Immerhin mag diese eine Stelle nicht genügend beweiskräftig sein, zumal auch in Damaskus sich Jünger vorfinden, von denen Lk erst in Act 9 spricht. Aber die Tatsache an sich schärft den Blick für das fast programmatische Wort in 1 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende

der Welt". Der letzte Ausdruck ist biblisch und meint deshalb wohl unter γῇ die ganze Erde, nicht das jüdische Land (Jes 49 6)[1]. Aber unter welchem Gesichtspunkt sind dann die Namen ausgewählt? Jerusalem kann wohl das ganze jüdische Land repräsentieren; dann würde man entweder nur ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς erwarten, oder als verbindendes Glied nur Judäa oder Judäa und Galiläa oder endlich Judäa, Samaria, Galiläa. Ist aber nur Judäa und Samaria, nicht aber Galiläa genannt, so sind also nicht jüdische Gesichtspunkte für die Nennung bestimmend. Aber sind es vielleicht solche der römischen Verwaltung? Für sie bildete freilich Judäa und Samaria eine Einheit. Aber abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, solche römische Gliederung in einem Jesus-Wort wiederzufinden, den Römern heißt die verwaltungsmäßige Einheit eben nicht Judäa und Samaria, sondern einfach Judäa[2]; sie haben über die religiösen Grenzen, die beide Länder trennen, politisch hinweg gesehen. Endlich würde am Ende des Satzes plötzlich eine biblische Wendung auftauchen. Die Wortwahl läßt also nur den Schluß zu, daß Galiläa absichtlich nicht genannt ist; und es wird nicht genannt, weil es gerade nach diesem Wort schon eine terra christiana ist. So hat es ja Mk wie Joh angedeutet; so ist es auch im allgemeinen wahrscheinlich. Denn sollte Jesu Wirken in seiner Heimat nach seinem Abschied von Galiläa und seinem Tode in Jerusalem völlig vernichtet, sollte es später notwendig gewesen sein, einen völlig neuen Anfang zu legen? Jetzt begreift man auch, weshalb Lk zweimal betont, Jesus habe in Galiläa begonnen und in ganz Judäa gelehrt (Ev 23 5 Act 10 27); sie erklären, warum die Apostel hier nicht mehr das Evangelium zu verkünden brauchen[3]. So setzt also die Apostelgeschichte voraus, daß was uns hier allein beschäftigt, Galiläa wie Jerusalem die Heimat des urchristlichen Evangeliums ist. Ehe wir weitere Folgerungen aus dieser Tatsache ziehen, ist es nötig, die dürftigen Nachrichten über eine galiläische Urchristenheit zu sammeln.

---

[1] Die Einschränkung auf das jüdische Land ist auch deswegen unmöglich, weil dann wohl das ketzerische Samaria, nicht aber das jüdisch orthodoxe Galiläa genannt wäre. Auch durchzieht das Problem der Heidenvölker von Kap. 2 ab die Apostelgeschichte. Vgl. Kirsopp Lake, Beg. of Christianity IV, 3. St., Henry Cadbury, ebenda V, 65ff.

[2] So richtig Lk 3 1: ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας.

[3] Die Verbreitung des Evangeliums in Judäa wird in Act erwähnt, aber nicht berichtet; anders mit Samaria (vgl. Act 8 4-25). Wohl hat Lk auch Jesus in Samarien wirken lassen (9 51—18 14); aber in den genannten Summarien läßt er Samaria aus, wohl ein Zeichen, daß jene samaritanische Periode z. T. künstlich geschaffen ist. In keinem Falle ist aus Lk 9 51—18 14 bzw. Act 8 4-25 ein Einwand gegen den obigen Satz herzuleiten.

3.

Die spärlichen und häufig undurchsichtigen Nachrichten über eine galiläische Urchristenheit sind mit Mitteilungen über die sog. *δεσπόσυνοι*, die Brüder und Verwandten Jesu, eng verknüpft. Was uns Hegesipp und Julius Africanus darüber berichten, ist nach seinem Zusammenhang mit der Geschichte und Gestalt Jesu von Zahn und — früher und im Urteil zutreffender — von J. B. Lightfoot besprochen worden. Uns ist hier nur ihre Bedeutung für die älteste Christenheit wichtig.

Pls weiß, daß die Herrenbrüder von Anfang an Mission getrieben haben wie „die übrigen Apostel und Kephas", begleitet von ihren Frauen (I Kor 9 5). Sie haben also die gleichen Rechte und Pflichten wie diese, gehören damit zu den Leitern der ersten Gläubigen und zu den Missionaren der ältesten Gemeinden. Diese Gleichheit, die auf Act 1 14 und das völlige weitere Schweigen des Lk über die Familie Jesu ein bezeichnendes Licht wirft, gründet sich sichtlich auf die Blutsverwandtschaft mit Jesus; eben als „Brüder des Herrn" stehen sie im Dienst des Evangeliums wie die anderen genannten eben als „Apostel". Ein solcher Grundsatz, blutmäßige Affinität mit bestimmter religiöser Qualität zu verknüpfen, ist wohl in vielen Religionen verbreitet, auch in der israelitisch-jüdischen, wie etwa das Beispiel des aaronidischen Priestertumes zeigt. Wo gar die Hoffnung auf eschatologisches Heil sich an den Sprößling aus Davids Geschlecht heftete, da konnte und mußte er um so größere Geltung erlangen, je stärker der Glaube war, daß ein Davidide dieses Heil gebracht habe. Es stimmt damit überein, daß die Christenverfolgungen in Palästina, die Vespasian, Domitian und Trajan veranlassen, dem Ziele gelten, das davidische Geschlecht auszutilgen; und diese Verfolgungen heißen ausdrücklich „die größten unter den Juden"[2]. Welche Bedeutung muß dann aber auch der Gedanke gerade dieser Blutsverwandtschaft gehabt haben! So berichtet denn auch Jul. Africanus (bei Euseb. I 7 14 p. 60 15 ff.), daß die sog. *δεσπόσυνοι*, d. h. Angehörige des Herrn, von Nazaret und Kochaba aus das Evangelium verbreitet und dabei die „Abstammung" sowohl aus dem Gedächtnis als aus einer Schrift *βίβλος τῶν ἡμερῶν* dargelegt hätten. So haben also die Brüder Jesu, an die Heimatprovinz gebunden, Mission getrieben, wie die Erwähnung von Nazaret zeigt. Der zweite Flecken, Kochaba, liegt nach Epiphanius,

---

[1] Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu, Forschungen zur Geschichte des nt.lichen Kanons VI 225—363; J. B. Lightfoot, The Brethren of the Lord, St. Pauls Epistle to the Galatians, 247—282.

[2] Euseb. h. e. III 12 p. 228 10 f. Schwartz; III 20 7 p. 234; III 32 6 p. 268 f.

der ja aus Palästina stammt und 30 Jahre dort wirkte, in der Basanitis, d. h. in der Dekapolis; es ist die gleiche Gegend, in der auch Pella liegt, der Zufluchtsort der jerusalemischen Gemeinde im Jahre 66. Die Verwandten Jesu haben mit dieser Stellung wie selbstverständlich auch das Amt eines Leiters der Gemeinden gehabt. Wenn des Hegesipp Nachrichten auch aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts stammen, so erlaubt doch der Gedanke der Blutsverwandtschaft und der ihr verliehene religiöse Wert auch ihre Ausdehnung auf frühere Jahrzehnte. Denn es ist nicht denkbar, daß erst den Enkeln geschenkt sein sollte, was man etwa den Vätern und Großvätern, die inniger Jesus verbunden waren, versagt hätte. Daß auch die späten Nachkommen noch in dem gleichen Geruche standen wie frühere Generationen, zeigt die Erzählung von Domitian, zu dem Großneffen Jesu gebracht werden: arme Bauern, die mit ihrer Hände Arbeit und getreu den jüdischen Überlieferungen sich von dem bescheidenen Landbesitz der Familie nähren. Wenn hier auch ausdrücklich nicht gesagt ist, wo dieser Besitz lag, so ist doch alle Wahrscheinlichkeit gegeben, daß er in Jesu Heimat sich befand. Dann hätten wir hier ein neues Zeugnis für die Gebundenheit an Galiläa. Nachdem diese Bauern aber in ihre Heimat zurückgekehrt sind, sind sie auch alsbald die Führer der Gemeinden „*ὡς μάρτυρες ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντες τοῦ κυρίου*" (Euseb. III 20_6 p. 234_{16}f.) So waren also, nimmt man die Nachrichten des Pls und Julius Africanus zusammen, die *δεσπόσυνοι* Leiter der galiläischen Gläubigen und Verbreiter des Evangeliums, vor allem in und um Galiläa. Erst wenn man dieses als Tatsache ansetzt, begreift es sich, weshalb Lk niemals einen Apostel oder Missionar nach Galiläa gehen läßt, wohl aber nach Judäa und Samaria und an die Mittelmeerküste nördlich von Cäsarea; das nördliche Gebiet ist gleichsam Reservat der Herrenverwandten. Vielleicht können wir an Einer Stelle die Wirksamkeit einer von Galiläa ausgehenden Mission feststellen.

Die Apostelgeschichte hat nirgends angedeutet, wie es kam, daß in Damaskus sich urchristliche Gläubige fanden; der Name der Stadt erscheint unerwartet, als die Erzählung sich der Berufung des Saulus zuzuwenden beginnt. Wir hören wohl von Judäa und Samaria (8_1), von Phönizien, Cypern und Antiochien, d. h. von den Ländern, die Galiläa und das Gebiet jenseits des Jordans umgeben; aber von dem so eingeschlossenen Bezirk, der in weitestem Sinne das einstige „Galiläa der Heiden" umfaßt, welches nach Mk und Joh eine terra christiana war, nach späteren Nachrichten das Missionsgebiet der Herrenbrüder, hören

wir nichts. Schon hier regt sich die Vermutung, daß das relative Schweigen des Lk über Damaskus den gleichen Grund habe wie das über Galiläa und die Herrenbrüder. Pls hat nach Act 8 1. 3 nur die Gemeinde in Jerusalem verfolgt; es ist begreiflich genug, weil hier der Hauptort der Urchristenheit ist. Von einer Verfolgung der Flüchtlinge, die sich über alle Galiläa umgebenden Länder zerstreuen und die urchristliche Botschaft weitertragen, hören wir wiederum nichts. Wohl aber läßt sich Saulus „Briefe" und Vollmachten von dem Synhedrium für Damaskus geben; also ist Damaskus ein zweiter Hauptort der Urchristenheit. Er kann es nicht erst durch die Verfolgung in Jerusalem geworden sein, derart daß Flüchtlinge von hier das Evangelium dort erst verkündeten; denn abgesehen davon, daß Lk nichts davon berichtet, der Bericht 9 1 ff. nimmt deutlich genug den in 8 3 fallen gelassenen Faden der Erzählung wieder auf, d. h. die beabsichtigte Verfolgung in Damaskus soll die in Jerusalem geschehene geradlinig fortsetzen[1], der verfolgende Saulus „denkt" auch hier schon wie später der missionierende Paulus nur in größeren Städten und Bezirken. Also bestand eine urchristliche Gemeinde in Damaskus schon vor der Verfolgung des Stephanus. Woher ist dann die urchristliche Botschaft nach Damaskus gekommen? Ist schon nach der geographischen Lage und den gekennzeichneten geschichtlichen Umständen kaum eine andere Antwort möglich als: aus Galiläa, so deuten einige Nachrichten das Gleiche an. Der Auftrag des Saulus geht auf Urchristen „πρὸς τὰς

[1] Will man aus Gal 1 22: „Ich war den Gemeinden Judäas von Angesicht unbekannt" schließen, daß die Act 8 1-3 9 1 berichtete Verfolgung in Jerusalem nicht stattgefunden habe, so wird dann noch deutlicher, daß Damaskus ein Zentrum urchristlichen Glaubens gewesen sein muß. Indes scheinen mir beide Angaben nicht unvereinbar; denn Saulus war wohl der beauftragte Leiter der jerusalemischen Geschehnisse, und mit dieser hohen Stellung ist es fast selbstverständlich gegeben, daß er den ländlichen Gemeinden Judäas — von Jerusalem steht nichts da — unbekannt blieb, vielmehr die polizeilichen Maßnahmen durch bestellte Organe durchführen ließ; vgl. zu der Frage zuletzt Kirsopp Lake zu Act 8 1 (Beginnings of Christianity IV 86 f.). — Die beabsichtigte Verfolgung ist ohne die schweigende oder ausdrückliche Zustimmung der politischen Behörden kaum denkbar; wir wissen nicht, ob Damaskus, das damals wohl noch unter römischer, nicht unter nabatäischer Herrschaft stand, günstigere Bedingungen für das Unternehmen des Pls bot als die südlich von ihm gelegenen kleinen Fürstentümer; auf einen römischen Erlaß wie den von I Makk 15 15 ff. wird man sich kaum berufen dürfen. Für die Stadt Damaskus ist eine starke jüdische Kolonie bezeugt; Josephus, der freilich solche Zahlen gern übertreibt, erzählt, daß nach dem jüdischen Krieg die Damaszener 10500 Juden (bell. jud. II 20 2 § 561), 18000 einschließlich Frauen und Kinder getötet hätten (ebd. VII 8 7 § 368). Ein andermal sagt er, daß die Frauen der Damaszener mit geringen Ausnahmen der jüdischen Religion anhingen (bell. jud. II 20 2 § 560).

συναγωγάς (Act 9_{2}); sie leben also noch in jüdischem Verbande; und mit welcher Strenge sie es tun, lehrt das Beispiel des Ananias. Er heißt ein *ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων*; er spricht zu Pls von dem „Gott unserer Väter“, der ihn erwählt habe, von Jesus als „dem Gerechten“ (Act 22_{12-14}); und wenn er auch in Act 9_{17} von dem „*κύριος*“ spricht als dem Auftraggeber, so ist das kaum ein sachlicher Widerspruch oder eine „hellenistische“ Abweichung. Denn eben diese strenge jüdische Bindung, bei gleichzeitiger Bejahung des Herrentums, kennzeichnet die Frömmigkeit der galiläischen Urchristenheit, vor allem die ihres exemplarischen Vertreters, des Herrenbruders Jakobus[1]. Da nun die Apostelgeschichte berichtet, daß die auf die Verfolgung in Jerusalem hin einsetzende Zerstreuung Judäa und Samaria erfaßte, von anderen jüdischen Wohnsitzen aber schweigt, so ist auch der Schluß naheliegend, daß die urchristliche Botschaft nach Damaskus nicht von diesen jerusalemischen Flüchtlingen, sondern von Galiläa aus gebracht worden ist. Dort hat sie dann so schnell Wurzel gefaßt und so weit sich verbreitet, daß Damaskus zu einem Hauptort gerade galiläischer Frömmigkeit geworden ist. Pls hat ihn, wie es scheint, nur nach seinem Aufenthalt in Arabien kurz gestreift und später nie wieder besucht, sondern sich nach Antiochien gewandt.

Kehren wir zu der Frage der Herrenbrüder zurück! In diesen Zusammenhang gehören auch einige Nachrichten, die wohl von Jerusalem handeln, aber auf Galiläa zurückzuweisen scheinen. Es ist ein altes Problem, wie und wann es geschehen sei, daß Jakobus, nach Mk 6_{4} der älteste Herrenbruder, zu einem, später dem einzigen Leiter der Urgemeinde wurde. Pls berichtet, daß ihm Christus erschien; aber wenn wir diese Erscheinung auch mit dem Hebr-Evangelium die erste aller Erscheinungen nennen würden, so würde sie die Stellung eines Führers nicht erklären; ist Christus doch nach I Kor 15_{6} 500 Brüdern auf einmal erschienen. In der Apostelgeschichte ist er etwa um das Jahr 44, bei der Gefangennahme des Petrus, mindestens ein angesehenes Mitglied der jerusalemischen Gemeinde: „Saget dieses“, so bestellt Petrus, „dem Jakobus und den Brüdern!“ (Act 12_{17}). Alte Bischofslisten, die Euseb mehrfach erhalten hat, nennen ihn den ersten Bischof von Jerusalem und datieren sein Amt bald von der Himmelfahrt Jesu, bald vom Tode des Stephanus an[2]. Mag das unsicher sein, so ist dennoch klar, daß die Apostel-

[1] S. den Nachweis unten S. 62.

[2] Die beste Untersuchung darüber ist noch immer die C. H. Turners in Journ. of theol. Stud. I 550ff.; vgl. auch Zahn, Brüder und Vettern Jesu 281ff.

geschichte hier Dinge voraussetzt, die sie nicht berichtet, ebenso wie sie eine Urchristenheit in Galiläa voraussetzt, die sie nur einmal streift. Begreiflich ist aber solche Stellung, wenn er als Herrenbruder gewissermaßen den Zusammenhang mit dem Herrn und seiner Heimat verkörpert. Man kann deshalb kaum fragen, woher und aus welchen Gründen er zum Führer in Jerusalem geworden sei; als der älteste Herrenbruder ist er es, „*ὡς ἀπὸ γένους ὢν τοῦ κυρίου*". Und man darf in dieser Tatsache, wann immer sie geschichtlich wirksam geworden sein mag, ein Überwiegen der galiläischen Bindung und Überlieferung auch in Jerusalem sehen. Bestätigt wird dieser Zusammenhang durch die Art, in der nach des Jakobus Tode und der Zerstörung Jerusalems sein Nachfolger bestimmt wird (Euseb. III 11 p. 226 Schwartz, wiederum nach Hegesipp): Es kommen zusammen die noch lebenden Apostel und Jünger des Herrn wie die leiblichen Verwandten und bestimmen zum Nachfolger den Simon, Sohn des Klopas, da er „ein Vetter (*ἀνεψιός*) des Heilandes war". Wo diese Wahl zum Bischof von Jerusalem geschah, wissen wir nicht; den Wahlkörper bildet, um es mit heutigen Begriffen zu sagen, nicht eine Versammlung von Ältesten, sondern die Gefährten Jesu allein, die angestammten (*δεσπόσυνοι*) wie die erwählten (*ἀπόστολοι καὶ μαθηταὶ τοῦ κυρίου*), den „würdigen" Nachfolger des Herrenbruders nur wieder ein Herrenverwandter. Endlich darf man in diesen Zusammenhang auch die Nachricht stellen, daß die Mitglieder der jerusalemischen Urgemeinde vor der Belagerung der Stadt auf einen Orakelspruch hin — *κατά τινα χρησμόν* sagt Euseb. III 5 3 p. 196 14 Schwartz; vgl. auch Clem. Recogn. I 39 — nach Pella in der Dekapolis auswandern. Der Auszug bedeutet, äußerlich gesehen, einen Verrat an dem angestammten, mit Leib und Seele festgehaltenen, in seiner eigenen wie seiner heiligen Stadt Existenz bedrohten jüdischen Volke. Die Urchristen geben es preis und ziehen sich in das Gebiet zurück, das nach Mt 4 15 das Land jenseits des Jordans, das Galiläa der Heiden ist, das nach Julius Africanus das Heimat- und Missionsgebiet der *δεσπόσυνοι* bildet. Dieses Galiläa scheint wie die anfängliche so auch die endgültige Heimat des jüdischen Urchristentums zu sein.

So erklärt sich das auffällige und fast völlige Schweigen der Apostelgeschichte über Galiläa wie die Familie Jesu, beides hängt wohl zusammen. Aber entsteht nicht so eine noch größere Schwierigkeit? Nach Act 1 14 sind die Mutter und Brüder Jesu eben in Jerusalem, wirkt der Herrenbruder Jakobus vielleicht über 30, gewiß über 25 Jahre bis zu seinem Tode eben in Jerusalem, wird auch Simon, des Klopas Sohn,

zu seinem Nachfolger eben hier bestimmt. Ist also nicht doch Jerusalem die Mitte der Urgemeinde, und sind nicht alle nach Galiläa weisenden Nachrichten legendär? Indes ist hier genauer zu unterscheiden: So deutlich die Apostelgeschichte des Lk Jerusalem zum heiligen Zentrum auch der Urchristenheit macht, so deutlich berichtet sie auch Dinge, die über diese Ausschließlichkeit hinausweisen. Und diesen Nachrichten von Galiläa und Jesu Familie treten die anderen, vielleicht späten, aber dann um so beweiskräftigeren Nachrichten des ersten und vierten, auch des Petrus-Evangeliums zur Seite, daß auch die Apostel nach Galiläa früher oder später zurückgewandert sind. Das bedeutet aber, daß die Urgemeinde zwei Mittelpunkte hat; Galiläa ist es durch die Herkunft und das Wirken Jesu und auch seiner Verwandten, Jerusalem ist es durch das Wirken seiner Jünger. Über jenem leuchtet der Glanz, der aus des Meisters Ursprung und Leben strahlt, über diesem liegt die Weihe der Gottesgeschichte des jüdischen Volkes. Von Galiläa aus gesehen ist Jerusalem wohl der wichtigste Ort, an dem sich das Schicksal des Evangeliums im jüdischen Volk entscheidet, aber nur deshalb, weil es in Jesu Heimat schon entschieden ist; von Jerusalem aus ist Galiläa wohl das Land des Ursprunges, aber für die Zeit bis zur Parusie des Herrn ist es die wichtigste Aufgabe, „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde seine Zeugen zu sein" (1_8). Beide Stätten des Evangeliums schließen sich also nicht aus, sondern sind aufeinander bezogen. Und diese Beziehung kann sich in verschiedener Weise ausprägen, entweder so, daß das Werk der Mission in Jerusalem wichtiger ist als das Bleiben in Galiläa, oder auch so, daß Jerusalem ein gewiß nicht unwichtiger Außenbezirk, Galiläa aber die wahre und eschatologisch begründete Heimat ist. Jener Anschauung folgt Lk, dieser Mt und Mk; das vierte Evangelium versöhnt beide.

Die gleiche Frage wiederholt sich in dem Verhältnis der Herrenbrüder zu den „Aposteln und Jüngern des Herrn". Sie verlangt freilich einige Vorfragen über die Stellung und Bedeutung des Zwölferkreises, wenn sie auch kaum noch ganz zu klären sind. Wir dürfen nach den vielfachen Verhandlungen der letzten Jahrzehnte[1] von folgenden Tatsachen ausgehen: Nur in Act 1—6_6 sind die Zwölf die Leiter der Urgemeinde — der Ausdruck erscheint nur in 6_2, die Tatsache in 1_{13} 1_{21-26} — und diese Zwölf sind „die Apostel". Von dem Auftreten des Stephanus an verschwinden die Zwölf nicht nur aus dem Bericht des Lk, sondern damit

[1] Ich nenne nur K. Holl, Ges. Aufs. II 44 ff.; Beginnings of Christianity I 324 ff. und zuletzt Kirsopp Lake, The Twelve and the Apostles, ebenda V 37—59.

auch aus der Leitung der Gemeinde; an ihre Stelle treten „die Apostel“, deren Haupt Jakobus der Herrenbruder ist. Diese Apostel umfassen damit einen weiteren Kreis, wie I Kor 15$_{5}$, auch 9$_{5}$ lehrt[1], als jene Zwölf darstellen; auch ein Barnabas (I Kor 9$_{5}$ Act 14$_{4.\ 14}$) gehört zu ihnen. Das bedeutet wohl, daß in diesem Sprachgebrauch und Bericht nicht nur verschiedene Quellen und Überlieferungen, sondern auch verschiedene Theorien und Anschauungen zusammengefaßt sind. Die Lage wird noch dadurch verwirrt, daß neben den Aposteln (im weiteren Sinne) und den Zwölfen der kleinere Kreis der Drei steht. Zwar redet die Apostelgeschichte ausdrücklich nur von Petrus und Johannes[2]; daß aber auch der Zebedaide Jakobus hinzugerechnet werden muß, geht daraus hervor, daß Jakobus nach Act 12$_{2}$ als erster und einziger in der Verfolgung des Agrippa den Märtyrertod stirbt. Dieser Kreis der Drei ist aus der Geschichte Jesu vertraut[3] und wird zumeist als eine Auswahl aus den Zwölfen angesehen. Begründet ist diese Ansicht kaum; denn wo diese Drei genannt sind, da sind sie höchstens aus der Schar der μαθηταί herausgenommen, und diese ist wechselnd und unbestimmt[4]. So darf man folgende Gruppierungen unterscheiden: Den weitesten Kreis bilden die μαθηταί; nach Act 1$_{15}$ bilden sie den Stamm der jerusalemischen Urgemeinde, eine „Menge von etwa 120“, und sind nach Act 2$_{1.\ 4.\ 6}$, welche Stelle man doch wohl auf sie beziehen muß, „alle Galiläer“. Sie mögen zu „den 500 Brüdern“ gewachsen sein, von denen I Kor 15$_{5}$ spricht. Aus

[1] K. Holl will unter den „Aposteln“ I Kor 15$_{5}$ nur die Zwölf und den Herrenbruder Jakobus verstehen; das ist nach I Kor 9$_{5\text{f.}}$, wohl auch nach Röm 16$_{7}$ zu eng, wie K. Lake a. a. O. 55f. zeigt. Übrigens scheint auch aus I Kor 15$_{5}$ zu folgen, daß wie „Kephas“ das Haupt, d. h. im wesentlichen der Sprecher der Zwölf, so Jakobus das Haupt der „Apostel“ ist.

[2] Act 3$_{1-11}$ 4$_{13-19}$ 8$_{14}$, vgl. auch Gal 2$_{9}$.

[3] Die Vier, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, begegnen als Einheit nur in den Berufungserzählungen Mk 1$_{16-20}$; in Mk 13$_{3\text{ff.}}$ ist Andreas nachgetragen, wie die Stellung der Eigennamen zeigt.

[4] Die Drei sind genannt in Mk 5$_{37}$ 9$_{2}$ 14$_{33}$; in der Erzählung 5$_{35-43}$ sind andere Jünger gar nicht erwähnt (nur in der ursprünglich nicht dazu gehörigen Episode 5$_{25-34}$ vgl. meinen Kommentar z. St.); auch in 9$_{2-8}$ nicht, denn in 9$_{14}$ ist mit C D u. a. zu lesen ἐλθών, nicht ἐλθόντες. Schwierig scheint nur 14$_{33}$. Indes die Erwähnung der Zwölf von Kap. 14 ab beschränkt sich auf das Motiv des Verräters (14$_{10.\ 20.\ 43}$); dazu gehört auch 14$_{17}$, ein Satz, der die Anzeige des Verrates einführt. Daß an dem nachfolgenden Abendmahl und Gang zum Ölberg nur die Zwölfe teilnahmen, sagt auch er nicht; denn dann wären die zwei Jünger, die das Mahl vorbereiten (14$_{12-16}$), nicht an ihm beteiligt. In jedem Falle sind also die μαθηταί von 14$_{00}$ ein größerer Kreis als die Zwölfe; auch hernach spricht Lk 24$_{33}$ von den ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, ähnlich wie schon Mk 4$_{10}$.

ihnen sondern sich die ἀπόστολοι (in weiterem Sinne), und in diesem Kreise lassen sich wiederum die Herrenbrüder, die Zwölf und die Drei unterscheiden. Nimmt man noch Worte Jesu hinzu wie Mt 16_{18}, das Petrus zum Fundament Seiner eschatologischen Gemeinde macht, oder Joh 21_{15-17}, das ihn zum „Hirten Seiner Schafe" bestellt — um von den späteren dogmatisch bestimmten Darstellungen der Epistula Apostolorum, die in Petrus, oder der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen zu schweigen, die in Jakobus das Oberhaupt der Urchristenheit sehen —, so ist die Vielfalt der Meinungen und wohl auch der ihnen zugrunde liegenden historischen Tatsachen offenbar. Aber eben diese Vielgestaltigkeit warnt davor, in einzelnen Männern oder Gruppen die einzigen Leiter der Urgemeinde zu sehen und sie mit bestimmten Stätten zu verknüpfen. Es geht also nicht an, mit dem Kreis der Zwölfe oder mit Petrus etwa Jerusalem oder mit dem der Drei oder Jakobus etwa Galiläa zur räumlichen Mitte des urchristlichen Glaubens zu erheben; daß sie, mit den Worten Hegesipps gesprochen, πάσης τῆς ἐκκλησίας ἡγοῦνται, ist das Entscheidende. Wenn also faktisch Jerusalem das Übergewicht hat, so ist damit noch nichts über die gläubige Anschauung, sei es Jerusalems oder Galiläas gesagt; andrerseits wenn Galiläa dogmatisch das Land des Evangeliums heißt, so wäre damit noch nichts über seine faktische Bedeutung erkannt. So mögen in dem ersten Jahrzehnt die verschiedenen Kreise der Leitung nebeneinander gestanden und miteinander gewirkt haben, weil Herrenbrüder wie Zwölfe in dem Begriff und der Funktion der ἀπόστολοι geeint sind. Immerhin heißen von dem Konzil in Jerusalem, das Pls in Gal 2 erwähnt, Petrus, Joh und der Herrenbruder Jakobus die στῦλοι der Gemeinde, und als erster Name wird, gerade im Hinblick auf die Funktion eines ἀπόστολος εἰς περιτομήν, der Herrenbruder Jakobus genannt.

Indes tauchen mit dem Namen Jakobus einige weitere Fragen der praktischen und theologischen Haltung auf, die auch für unser Problem nicht ganz unwichtig sind. Es sind die Fragen nach dem Namen und dem Kreis der Nazoräer.

4.

Wir lassen hier dahingestellt, ob dieser älteste Name der Urgemeinde (Act 24_5) aus einer bestimmten sektenartigen Haltung stammt oder von Jesu Heimatort abgeleitet ist[1]. Gerade wenn das letztere der Fall sein

[1] Vgl. darüber zuletzt die Erörterung von H. Cadbury in The Beginn. of Christianity V 356f. und die dort angegebene vielverzweigte Literatur. Cadbury will den Namen von Nazaret herleiten. Es wäre überhaupt zu fragen, ob die beiden Erklä-

sollte, bleibt er um so bezeichnender als eine stete Erinnerung der Gemeinde an ihr und ihres Stifters Ursprungsland. Es ist der Name, unter dem die Juden später nach einer Bemerkung des Tertullian wie des Hieronymus die Urchristenheit dreimal am Tage im Gebet verwünschen[1]. Er ist bewahrt in der späteren Sekte der Nazoräer, die in der gleichen Gegend wohnen wie die aus Jerusalem geflüchteten Reste der Urgemeinde, in Pella und in Kochaba in der Basanitis. Und eben hier haben die Herrenbrüder als Missionare und Gemeindeleiter gewirkt, wie Julius Africanus berichtet. Daß zwischen der späteren Sekte und der judenchristlichen Urgemeinde ein direkter Zusammenhang besteht, ist oft gesehen worden; jene Sekte scheint nur, wenn man vielleicht auch einige später eingedrungene Sondermeinungen ansetzen muß, der erstarrte Überrest dieser Gemeinde. Von ihnen erzählt Hieronymus, der sie im Orient selbst kennen lernte, in seinem Kommentar zu Jes 9$_{1}$, also zu eben der Stelle, die auch Mt 4$_{15}$ heranzog: „Nazaraei ... hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante primo terra Zabulon et terra Naphthalim Scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli qui novissimus apostolorum omnium fuit ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris[2] Christi evangelium splenduit. Denique omnis orbis qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen aspexit." In dieser Exegese ist die

rungen sich gegenseitig ausschließen. Mt hat in 2$_{23}$ den Namen *Ναζωραῖος* als Nazarener interpretiert; aber was hat das ihm überkommene (gewiß nicht von ihm gebildete) prophetische Wort verstanden, als es von dem Verheißenen sagte: *Ναζωραῖος κληθήσεται*? Mit dem Wort *κληθήσεται* wird im AT wie im NT immer eine Sachbedeutung angegeben; was der Verheißene von Gott her ist oder in Gottes Auftrag wirkt, das sagt der prophetische Name, so z. B. Jes 56$_{7}$ Mt 1$_{22}$f. Lk 1$_{32. 35. 76}$ u. ö. Nun sieht die evangelische Tradition in der Tatsache, daß Jesus Nazarener ist, eine wunderbare Erfüllung dieses Wortes, ähnlich wie später Joh 9$_{7}$ in dem Namen des Teiches Siloa einen Hinweis auf den „Gesandten". Das bedeutet doch, daß beides zugleich gilt: Aus der Sachbedeutung von *Ναζωραῖος*, mag sie ganz oder halb oder gar nicht verstanden sein, ergibt sich die Gleichsetzung mit einem Ortsnamen, wie in Joh 9$_{7}$ aus einem Ortsnamen eine Sachbedeutung herausgeholt wird. In jedem Falle ist dann der Name, wie immer er gedeutet werde, eine Heiligung des galiläischen Ursprunges Jesu wie auch seiner Gemeinde.

[1] Tertull. adv. Marc. IV 8 (CSEL 47, 437); Hieron. Comm. in Jes 5$_{18}$ 49$_{7}$ 52$_{5}$ (Migne P. L. XXIV 86. 467. 498), auch epist. 112 (al. 89) ad Augustinum c. 13. Das Gebet gegen die Minim ist aus talmudischen Quellen ja bekannt.

[2] Vgl. Mt 4$_{15}$ *ὁδὸν θαλάσσης*.

Nachwirkung von Mt 4 15 und von Mt 28 18 unschwer zu erkennen; ihre Bedeutung liegt darin, daß sie „das Land Zebulons und Naphthalis" als das prophetisch vorhergesehene Ursprungsland des Evangeliums bejaht und über Jerusalem völlig schweigt. So werden frühere Feststellungen, wenn auch spät, bestätigt. Für uns ist jetzt wichtiger, daß auch „das schwerste Joch jüdischer Überlieferungen" aufgehoben ist. Es ist kaum fraglich, was damit gemeint ist; es ist das jüdische Opfergesetz. Denn in dem Evangelium der Ebionäer, die nach Epiphanius Haer. XXX die Tradition der Nazoräer fortsetzen, wird als Jesus-Wort überliefert: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* (Epiph. XXX 16 5 p. I 354 8 Holl)[1]. Nach dem gleichen Epiphanius (XXX 16 7 I 354 Holl) redete auch Jakobus der Herrenbruder *κατά τε ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν θυσιαστηρίῳ*, und die Ebionäer berufen sich für ihre Haltung auf eine pseudonyme Schrift *ἀναβαθμοί Ἰακώβου*. In einer lehrreichen Weise wird hier Jakobus zum Ahnherrn der Nazoräer oder wenigstens der Ebionäer[2]. Wieviel von solcher Tradition immer verzerrt sein mag, es ist kaum anzunehmen, daß sie völlig erdichtet sei. F. C. Burkitt hat denn auch aus dem Bericht vom Martyrium des Jakobus, den uns Hegesipp überliefert, geschlossen, daß er, der wegen der strikten Erfüllung des Gesetzes von Juden den Beinamen „der Gerechte" erhielt, dennoch an dem Opferdienst sich nicht beteiligte, wie er auch nicht den Zehnten erstattete[3]. Ist das richtig, so öffnet sich hier ein erster Zusammenhang zwischen den Nazoräern bzw. Ebionäern[4] und Jakobus. Er besteht auch in einem anderen Punkte: Wie die Nazoräer den Fleischgenuß verwerfen, so „aß auch Jakobus nichts, was Leben hatte"; er ist von Anfang an ein Vegetarier, oder besser gesagt: ein lebenslänglicher Nasiräer. Jene Verwerfung des Opfers hat aber bei Jakobus vor allem ihre positive Seite: Er betete täglich im Tempel um

[1] Auch die jüdische Sekte der Nasaräer brachte nach Epiph. XVIII 1 4 I 216 4 Holl keine Opfer dar: *θυσίαν δὲ οὐκ ἔθυον οὐδὲ ἐμψύχων μετεῖχον, ἀλλὰ ἀθέμιτον ἦν παρ' αὐτοῖς τὸ κρεῶν μεταλαμβάνειν ἢ θυσιάζειν αὐτοῖς*. Ob und wie diese jüdischen Nasaräer mit den judenchristlichen Nazoräern zusammenhängen — Epiphanius XXIX 6 1 I 327 18 Holl unterscheidet sie streng —, bleibe dahingestellt.

[2] Daß das Hebr-Evangelium auch die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus als erste zählt, bestätigt nur diesen Zusammenhang. Weitere Stellen über diese angebliche Haltung des Jakobus bei Holl, Epiphanius I 354n.

[3] Christian Beginnings (1925) 62f.

[4] Daß beide Namen alte und geläufige Bezeichnungen der jüdischen Urchristenheit waren, hat schon F. C. Baur mit Recht aus Origenes c. Celsum 2 1 I 126 19 Kötschau (s. u. S. 71) und Epiphanius, Haer. XXX 17 2 I 356 2 Holl geschlossen. Vgl. ferner Holl, Ges. Aufs. II 60ff. und unten S. 64f.

Vergebung der Sünden für das Volk, so daß seine Kniee geschwollen waren wie die eines Kamels, er trug keine Wolle, sondern die weiße Leinentracht der Priester, und hatte wie ein Priester freien Zugang zum Tempel (τὸν ναόν). So bleibt der Tempel geweiht, aber er ist es nur mehr als die Stätte des Gebetes, wie er es auch für Jesus war (Mk 11 17). Ist es zu kühn, die Haltung des Jakobus mit der der Nazoräer zu verknüpfen? Jakobus erscheint dann wie ein großes Beispiel nazoräischer Haltung, fest an das jüdische Gesetz sich haltend und der nahen eschatologischen Vollendung des Volkes durch den Menschensohn harrend. Und wenn er Opfer und kultische Zeremonien meidet, so wiegt er es auf durch die strenge, über des Gesetzes Vorschriften hinausgehende Haltung eines lebenslänglichen Nasiräates[1]. Und ähnliches darf man auch von den Nazoräern annehmen; haben sie auch nicht in gleicher Enthaltsamkeit gelebt, so bewahren doch auch sie die enge Bindung an das Gesetz, verschärfen sie durch die Ablehnung der Fleischnahrung und ersetzen damit, was ihnen durch die Ablehnung des Opferdienstes fehlt[2]. Sie scheinen sich damit — mutatis mutandis — als die Geweihten des Herrn und Volkes zu wissen. Es ist dann auch klar, daß dieses Verhalten einer Frömmigkeit entspricht, die nicht mehr ursprünglich am Tempel hängt. Es hat sein tiefes Recht und seinen sicheren Halt; denn, um mit den von Hieronymus wiedergegebenen Worten zu sprechen, dem Lande Zabulon und Naphthali ward durch Christi Ankunft zuerst das schwerste Joch jüdischer Überlieferungen vom Nacken genommen. Dieses Land ist also auch den in Jerusalem lebenden Nazoräern wie eine Heimat, in die sie bald nach dem Tode des Jakobus zurückkehren.

---

[1] Nach Jos. ant. XX 9 1 § 200 f. Niese treten die Pharisäer für Jakobus und seine Gefährten ein, die wegen Gesetzesübertretung (ὡς παρανομησάντων) angeklagt sind; der Sadduzäer Ananos verurteilt sie. Wenn hier nur „der Parteigegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern“ zu Worte käme, wie Kittel, ZNTW 1931, 146 meint, so bliebe dunkel, weshalb er sich gerade an Jakobus entzündet, weshalb gerade die Pharisäer, sonst aus der Geschichte Jesu und des Pls oft genug des Evangeliums erbitterte Feinde, sich seiner annehmen. Beides wird erklärlich, wenn man annimmt, daß die Anklage wegen Gesetzesübertretung eben die Vermeidung von Opfern meint, auf welche die Sadduzäer sich vor allem berufen. Daß den Pharisäern die getreue Beobachtung des Gesetzes im täglichen Leben des Juden, in den „Werken“ wichtiger war als ein Opferdienst, beweist nicht nur die Geschichte des Pls, sondern auch die gesamte Geschichte des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems. Im Bericht des Hegesipp (s. u.) geloben denn auch Pharisäer und Schriftgelehrte, dem Rate des Jakobus zu folgen.

[2] Vgl. auch Hieron. in Jes. 5 22 (Migne P. L. XXIV, 87).

Von solchem Gesichtspunkt scheint auch ein Vorfall aus der Geschichte des Pls ein besonderes Licht zu gewinnen. Als Pls zum letzten Male nach Jerusalem kommt, übernimmt er auf den Rat des Jakobus und „aller Ältesten" für vier Männer ein Nasiräatsgelübde, um den Verdacht der „vielen Tausende" von gläubigen Juden zu zerstreuen, er lehre die Juden in der Diaspora Abfall von Mose, und sie erkennen zu lassen, daß er selber das Gesetz beobachte (Act 21_{18-26}). Es ist bekannt, daß die Dauer und Durchführung dieses Gelöbnisses nicht den Bestimmungen der Mischna entspricht[1]; sollte nicht schon diese Abweichung ein Hinweis auf eine besondere Art des Nasiräates sein? Wichtiger ist etwas Anderes: Für die jerusalemische Urchristenheit soll die Übernahme eines solchen Gelübdes beweisen, daß Pls getreu auch als Apostel „das Gesetz beobachtet". Also ist das Nasiräat eben in dem Gehorsam gegen das Gesetz eingeschlossen; es ist hier ein notwendiges Werk, nicht ein meritorisches. Rabbinische Parallelen aber zeigen deutlich, daß es für den Juden nicht Gebot, sondern Empfehlung in besonderen Lagen war[2]. Also ist für die Urgemeinde hier die Leistung des Nasiräates ein untrügliches Kennzeichen der Gesetzestreue, und diese erfüllt sich wiederum im Nasiräat. Darum ist Jakobus sein Leben lang ein Nasiräer und trägt deshalb den Beinamen „der Gerechte"; er erfüllt dauernd, was die urchristlichen Nazoräer einmalig oder in zeitlichen Abständen erfüllen. Dann darf man wiederum den Herrenbruder als das Haupt zumindest einer nazoräischen Richtung in der jerusalemischen Urgemeinde ansehen; und Nazoräer sein heißt auch an Galiläa gebunden sein.

Von einer anderen Seite ergibt sich vielleicht noch ein anderer und wichtigerer Zusammenhang für die Urgemeinde; es ist das Gebot der Armut. Die Ebionäer, die später aus den Nazoräern hervorgingen[3], haben Armut zum strikten Grundsatz gemacht und sich dafür später auf das Beispiel der Urgemeinde berufen; Epiphanius berichtet (Haer. XXX 17_2 I 356_2 ff. Holl): *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς διὰ τό, φασίν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*

[1] Das Minimum der Dauer ist 30 Tage, wie auch Jos. bell. jud. II 15_1 bezeugt, nicht 7 Tage, wie Act 21_{27} angibt; genaueres in den Mischna-Traktaten Nedarim und Nazir sowie zuletzt in Beg. of. Christ. IV zu Act 18_{18} 21_{23}.

[2] Jos. bell. jud. II 15_1 § 313: *τοὺς γὰρ ἢ νόσῳ καταπονουμένους ἢ τισιν ἄλλαις ἀνάγκαις ἔθος εὔχεσθαι πρὸ τριάκοντα ἡμερῶν.* Vgl. Billerbeck II 749.

[3] Ebion, der Stifter der Sekte der Ebionäer, — mag er nun eine erdichtete oder wirkliche Stiftergestalt sein — begann seine Wirksamkeit in Kochaba, wohin auch die jerusalemischen „Nazoräer" ausgewandert waren, nach der Zerstörung Jerusalems (Epiph. Haer. XXX 2 I 334 Holl).

καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων καὶ εἰς πτωχείαν καὶ ἀποταξίαν μετεληλυθέναι, καὶ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι ὑπὸ πάντων φησὶ πτωχοί. Mag das vielleicht nachträgliche Konstruktion sein, das Bewußtsein an eine Tradition der Urgemeinde anzuknüpfen, ist deutlich und kaum ohne geschichtliches Recht. Es ist schon bemerkt worden, daß die ersten Christen den Namen *πτωχοί* getragen haben, wie es Holl in seinem bekannten Aufsatz nachgewiesen hat[1]. Die Zweifel, die sich gegen seine Deutung von Gal 2 10 und Röm 15 25-27 erheben lassen, sind höchstens darin berechtigt, daß *πτωχοί* keine offizielle Bezeichnung der jerusalemischen Urgemeinde war, aber sie beseitigen nicht die Tatsache, daß eine bestimmte Richtung in ihr sich als die Armen und darum als die „Heiligen" wußte. Und wären selbst die Aussagen des Pls schwankend und unsicher, so würde doch die Erzählung von dem Reichen, der zu Jesus kommt (Mk 10 17-28), das gleiche lehren. Jesus fordert hier freiwillige Armut und damit verbunden Nachfolge; und man kann diese Forderung nicht so verstehen, als sei sie nur pädagogisch gemeint und wolle den Gesetzesgehorsam des Reichen prüfen. Mt hat es vielleicht so verstanden; Mk hat deutlich hinzugefügt: „Eines mangelt Dir", und dieser eine Mangel sind des Reichen viele Güter. Das bekannte Bild vom Kamel und dem Nadelöhr bestätigt nur diesen Sinn: Arm muß sein, wer in das Reich Gottes eingehen will. Wiederum ist bekannt, daß diese Anschauung auf die „Anawim" des Psalters zurückweist, die in Treue und Armut ererbter Überlieferung warten und geweissagter Verheißung harren, die in vielen Dingen die geistige Heimat mancher Jesu-Worte sind, die man wieder und wieder eben in Galiläa, aber nicht in Jerusalem gesucht hat[2]. So zieht sich eine große Linie von den Anawim über Jesus und die Urgemeinde hin zu den Nazoräern und Ebionäern am Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts; sie geht von Galiläa aus und führt am Ende nach Galiläa zurück, und wie sehr im Einzelnen die Anschauung sich gewandelt haben mag, die Eine Gleichung besteht: Der Arme ist der Heilige, der Heilige auch der Arme.

Von dieser Armen-Anschauung fällt auch ein Licht auf den berühmten sog. Kommunismus der Urgemeinde. Gewiß wirken in ihm mancherlei Gesichtspunkte, die hier nicht weiter zu erörtern sind; aber auch der eine ist klar: Hingabe allen Besitzes ist unbedingte Pflicht urchristlichen Glaubens. Darum werden Ananias und Sapphira gestraft: Sie haben

---

[1] Holl, Ges. Aufs. II 60ff; s. auch oben S. 58, Anm. 5.

[2] Vgl. dazu unten S. 73ff.

„Gott gelogen". Auch wenn diese Erzählung eine späte Legende sein sollte, so bestätigt sie ja um so deutlicher diesen Standpunkt: Wer nicht arm sein will, vergeht sich gegen Gott, gehört damit nicht zu der Schar seiner „Heiligen". Freilich hat Lk zugleich hervorgehoben, daß alle Gaben, die zu der Apostel Füßen niedergelegt wurden, jedem zuteil werden, „wie er Not hatte". Ist es also nicht doch Caritas, die hier überschwänglich sich auswirkt? Ebenso hat man bei der Kollekte, die Pls unter den heidenchristlichen Gemeinden sammelt, gefragt: War sie Pflicht gegen „die Heiligen" in Jerusalem oder Caritas an ihren Armen? Beides ist faktisch kaum zu trennen; aber für die Beurteilung des Faktischen ist es nötig, Ursache und Wirkung zu unterscheiden. Auch die Tat, die Jesus von dem Reichen fordert, ist Hilfe für die Armen; aber ihr Grund ist die religiöse Pflicht freiwilliger Armut. So mag auch in der Urgemeinde die Wirkung des Geschehenen die Hilfe in der Not der wirtschaftlich Armen sein, aber ihr Grund ist der, daß alle Habe hinzugeben ein unbedingtes Gebot urchristlichen Glaubens ist. Nur auf diesen theologischen Grund kommt es hier an, nicht auf die Art seiner geschichtlichen Ausführung. Es ist auch möglich, daß dieser Glaubenssatz von der Pflicht freiwilliger Armut, der dem pharisäischen Judentum ebenso widerspricht wie der Haltung des Pls, von Lk in manchen Zügen verändert worden ist. Aber auch dann ist deutlich, daß diese Pflicht, kurz gesagt, zu der galiläischen oder auch nazoräischen Form urchristlichen Glaubens gehört.

Bei der Frage nach der Bedeutung der Armut kann der Jakobus-Brief nicht unerwähnt bleiben. In ihm lebt die gleiche Anschauung von Arm und Reich, die wir eben fanden: „Hat nicht Gott die weltlich Armen zu Reichen im Glauben und Erben seiner Verheißung erwählt?" (2 5). In ihm steht auch sonst manches Auffällige, was sich mit dem gewohnten Bilde des jüdischen oder des urchristlichen Glaubens schlecht verträgt[1], so daß man auf ein synkretistisches Judentum als auf seinen Ursprung geraten hat[2]; wir können es hier im Einzelnen nicht näher darlegen. Aber diese Merkwürdigkeiten werden erklärbar, wenn man den Jakobus-Brief als den Niederschlag eines nazoräischen oder auch galiläischen Urchristentums betrachtet. Das ist wohl zunächst nur ein anderer Name, aber ein Name, der den Zusammenhang mit jüdischer und synoptischer Tradition wie die Verschiedenheit von dem allgemeinen Bilde der Apostelgeschichte begreiflich macht. Dann aber ist es auch nicht

[1] Vgl. dazu im Einzelnen Dibelius, Der Jakobus-Brief; Arnold Meyer, Das Rätsel des Jakobus-Briefes.

[2] So zuletzt z. B. E. Peterson, *Εἷς θεός* 295ff.; vgl. auch A. Meyer a. a. O.

zufällig, daß gerade der Herrenbruder Jakobus als Autor dieses Schreibens und damit als Vertreter dieser besonderen jüdisch-urchristlichen Richtung genannt ist. Wie immer man das literarische Problem dieses Schreibens löse, ob man es als „echten“ Brief des Jakobus oder als pseudonyme späte Schrift ansehe oder auch, wie es Burkitt tut[1], als „freie griechische Wiedergabe einer ursprünglich aramäischen Darlegung, von Jakobus dem Herrenbruder an irgend eine jüdisch-christliche Gemeinde gehalten, sehr wahrscheinlich an die von Jerusalem selbst“, — in diesem Schreiben wird Jakobus zu dem Repräsentanten einer Anschauung, die die Armen zu den eschatologisch Erwählten Gottes macht. Noch ist hier freilich nichts von der Gesetzlichkeit des späteren Nazoräismus zu spüren, welche Armut als Bedingung des Glaubens und Heiles fordert, aber das zeigt nur, daß der praktisch-gläubige Gehalt des Schreibens älter ist als vielleicht seine literarische Fixierung.

Man fragt wohl, wie es zu erklären sei, daß die Apostelgeschichte von solchen Dingen kaum zu reden wisse. Darauf ist zunächst zu antworten, daß sie immerhin Einzelnes erwähnt, wenn auch nicht erklärt, das in die gleiche Richtung weist; sie berührt die Frage Galiläas und der Herrenbrüder, das Opfer aller Habe durch die Wohlhabenden und die Leitung der Gemeinde durch Jakobus, den Namen Nazoräer und das Problem des Nasiräates. Freilich sind für Lk solche Ereignisse und Gedanken nur wie ein gelegentlicher Einschlag in ein Gewebe, dessen Fäden von anderer Art und Farbe sind und sich zu anderen Mustern verschlingen. Ihm ist Jerusalem die heilige Mitte und „ganz Israel“ der vornehmste Raum, in dem sich die Botschaft der Apostel erfüllen soll, wenigstens in den Kapiteln 1—12; und wie von Jerusalem aus sich die urchristliche Gemeinde verbreitet, alten jüdischen Gedanken getreu, so bedeuten ihr auch die erwähnten Fragen nur Nebensächliches, das sich mit solchem geraden und gottgeleiteten Lauf der urchristlichen Bewegung nur hier und da verflicht. Aber liegt nicht hier noch ein tieferes Problem verborgen, das alles bisher Gesagte wieder zu erschüttern droht? Wenn für Lk das jüdische Volk der wichtigste Schauplatz evangelischer Verkündung ist, so ist er es doch für Jakobus und seine Richtung nicht minder; wenn Lk hier messianische Erfüllung am Werke sieht, so hat doch auch die galiläische Richtung das Gleiche gesehen und sich darum gemüht. Denn Jakobus betet täglich auf den Knien um Vergebung für das Volk (Hegesipp bei Euseb. II 23 6 p. 166 16 f. Schwartz); er streitet wider die vom Gesetz nicht begrenzte Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden, die Pls fordert,

[1] Christian Beginnings p. 70.

und ist dessen stärkster Widersacher[1]. Hebt also nicht solche strenge jüdische Bindung, die sich zu verstärken scheint, je mehr Pls sie zu lösen bemüht ist, die bisherigen Resultate auf? Wir müssen zuletzt noch die eschatologische Haltung und Anschauung dieser „galiläischen“ Richtung untersuchen, um zu einer klareren Erkenntnis zu gelangen.

5.

Als die Verwandten Jesu ergriffen und vor Domitian geführt worden sind, werden sie gefragt, wo und wann Christus und sein Reich erschiene; sie antworten darauf: Es sei nicht weltlich und irdisch, sondern himmlisch und engelisch, es werde kommen am Ende der Weltzeit (*ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος*), wenn er komme in Herrlichkeit, die Lebenden und Toten zu richten und jedem nach seinen Werken zu vergelten (Euseb. III 20₄ p. 234₁₀ff. Schwartz). Euseb berichtet hier mit eigenen Worten, aber in deutlicher Anlehnung an seine Quelle Hegesipp, wie nicht nur der Wortlaut dieser Stelle, sondern auch der Vergleich der nächsten Sätze mit dem direkten Hegesipp-Zitat zeigt, das er etwas später bringt[2]. Die Antwort der Verwandten Jesu erinnert unmittelbar an das johanneische Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, aber mit ihr ist auch die Erinnerung an den Menschensohn von Dan 7 verknüpft, bzw. an die schon im NT begegnende kerygmatische, später in das apostolische Symbol aufgenommene Formel, die auf den Menschensohngedanken zurückgeht. Eben durch diesen Gedanken ist also die Christologie und Eschatologie dieser judenchristlichen Verwandten Jesu bestimmt. Von den späteren Nazoräern und Ebionäern berichten uns die altkirchlichen Häresiologen kaum etwas, das ihre Eschatologie genauer kennen lehrte. Immerhin lautet in dem „hebräischen Mt-Evangelium“, das bei den Nazoräern im Gebrauch war, das Wort der himmlischen Stimme bei der Taufe Jesu[3]: „Du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit.“ Ist Jesus hier also als Kyrios bestimmt, hängt weiter sowohl der Begriff des Kyrios wie des Gottessohns mit dem Menschensohn-Gedanken zusammen, so ist auch hier diese letzte Anschauung bestimmend gewesen.

Deutlicher ist des Jakobus eschatologische Haltung nach dem Bericht des Hegesipp (bei Euseb. II 23₈₋₁₈ p. 168f. Schwartz)[4]: Die Schriftgelehrten

[1] Vgl. dazu auch Holl, Ges. Aufs. II 64ff., und meine Grundlagen paulinischer Theologie S. 209ff.

[2] Euseb. III 32₆ p. 268 Schwartz; vgl. auch Holl, Ges. Aufs. II 57.

[3] Bei Hennecke, NT.liche Apokryphen ²29, Nr. 2.

[4] Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III (1923) 73₂ hat darüber dekretiert: „Eine phantastische Legende ohne jeden geschichtlichen Wert“;

und Pharisäer „fragten ihn, welches die Tür Jesu sei, und er sagte, dieser sei der Retter (σωτῆρα). Einige von ihnen kamen zum Glauben, daß Jesus der Gesalbte ist". Sie bitten darauf den Jakobus, öffentlich zu dem Volke zu sprechen, das „zu Jesus verführt wurde, als ob er der Gesalbte sei"; führen ihn auf die Zinne des Tempels und sagen: „Gerechter Du, dem wir alle Gehorsam schulden, da das Volk irrt hinter Jesus dem Gekreuzigten, so künde uns, welches die Tür Jesu ist". Und er antwortete mit lauter Stimme: „Was fragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft, und wird kommen auf den Wolken des Himmels." Als darauf viele über dem Zeugnis des Jakobus zu preisen beginnen mit dem Rufe: Hosanna dem Sohn Davids, stürzen die erbitterten Pharisäer und Schriftgelehrten ihn von der Zinne des Tempels und steinigen ihn, ein Walker erschlägt ihn mit seinem Knüttel. An diesem Berichte ist zunächst bemerkenswert, daß Jakobus den Namen Christus vermeidet; erst Hegesipp deutet so den Glauben einiger. Jener verwendet nur zwei Bezeichnungen: σωτήρ und Menschensohn, und dieser Name erscheint in einem Worte, das fast wie eine Wiederholung des Zeugnisses Jesu vor dem Synhedrium ist (Mk 14 62). So lebt also auch bei Jakobus die alte Menschensohn-Anschauung in unverminderter Stärke und Reinheit fort. Sein Zeugnis lehrt aber noch mehr: In ihm findet sich zur Umschreibung des Gottesnamens wie in dem Worte Jesu der Ausdruck: „Zur Rechten der großen Kraft." Er findet sich sonst nur noch im Petrus-Evangelium, das bekanntlich das Kreuzeswort so variiert: „Meine Kraft, meine Kraft, warum hast Du mich verlassen?"[1]. Nun ist es wohl eine rabbinische Redewendung, von dem

und G. Kittel ist ihm darin gefolgt („Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum" in ZNTW 1931, 145—157). Gründe für jenes Dekret wie diese Nachfolge sind beide schuldig geblieben. Mag Hegesipp, dessen aramäische Quelle in dem unverständlichen Namen Oblias deutlich angezeigt ist, manche Züge mit der Glorie des Märtyrers umgeben haben, so zeigt sein Bericht doch, daß zwischen dem Inhalt und der Art, in der er dargeboten wird, eine deutliche Spannung besteht, wenigstens was die zugrunde liegende Christologie des Jakobus angeht (vgl. auch so altertümliche Wendungen wie θύρα Ἰησοῦ und andere, gleich zu besprechende). Ein Muster kritischer Besonnenheit ist die Darlegung F. C. Burkitts, Christ. Beg. 57—65; über die hier wichtige christologische Frage heißt es dort (p. 65): „[James] answers only about the 'Son of Man' in a phrase that might have been penned by the author of the Similitudes of Enoch." Kittel hat in seinem Aufsatz die wichtigen christologischen Unterschiede innerhalb der Urgemeinde zu wenig beachtet.

[1] Man kann vielleicht noch anführen: 1. Den apokryphen Spruch, der vielleicht aus dem Ebionäer-Evangelium stammt (Ps. Clem. hom. II 51 III 50 XVIII 20): „Deshalb irrt ihr, da ihr nicht die Wahrheit der Schriften wißt; deshalb kennt ihr

Worte oder auch dem Munde der Allmacht zu sprechen[1]. Aber diese Wendungen reden eben nur von Gottes allmächtig wirkendem Wort und bilden eben deshalb keinen Ersatz des Gottesnamens, wie es hier geschieht; sie deuten wohl den jüdischen Ursprung dieser Redeweise an, aber sagen zugleich, daß sie eben nicht eine gewohnte ist. Dann ist aber auch der Schluß notwendig, daß der Ausdruck „große Kraft" die Gottesbezeichnung einer besonderen jüdisch-eschatologischen Richtung ist, und wir haben dann ein deutliches Symptom, daß die Eschatologie Jesu wie des Jakobus, die an dem Menschensohn-Gedanken hängt, von der uns sonst bekannten des Judentums abweicht. Den Ursprung dieser Besonderheit in Galiläa zu suchen, liegt nahe genug.

Auffällig ist in dem Bericht des Hegesipp die zweimalige Frage: Welches ist die Tür Jesu? Für das Bild gibt es unter kanonischen wie apokryphen Herrenworten manche Parallelen[2], etwa bei Lk 13 24 f.: „Kämpfet darum, einzugehen durch die enge Tür, denn Viele, sage ich euch, werden suchen, einzugehen und werdens nicht vermögen. Wenn aber der Hausherr aufsteht und die Tür abschließt, und ihr steht draußen und klopft an die Tür..." oder aus Ps. Clem. hom. III 18 (Ebionäer-Evangelium?): „Denn sie (die Pharisäer und Schriftgelehrten) waren betraut mit dem Schlüssel des Reiches... der allein die Pforte des Lebens öffnen kann, durch welche man allein in das ewige Leben eingehen darf" oder endlich, wenn auch das Bild der Tür hier nur angedeutet ist, das bekannte Wort Mk 10 25: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe"; denn auch hier ist nach der Metapher das Reich Gottes als eine Stadt

auch nicht die Kraft Gottes", besonders wenn man dieses Wort mit Joh 5 37-39 vergleicht. Aber der Genetiv scheint den Ausdruck zu einer „Eigenschaft" oder Hypostase Gottes zu stempeln, aber nicht mehr Gottes eigenen Namen zu ersetzen. 2. Von Simon Magus lautet nach Act 8 10 das Zeugnis von „Klein und Groß: Dieser ist die Kraft Gottes, genannt die große". Hier ist der Ausdruck eben auf einen Offenbarungsmittler übertragen; immerhin mag darin eine ursprüngliche Bezeichnung Gottes als „der großen Kraft" nachklingen. 3. Das Hb-Evangelium erzählt von der Geburt Jesu: Da erwählte der Vatergott eine gewaltige Kraft im Himmel, welche Michael hieß, und vertraute Christus ihrer Fürsorge an (bei Hennecke, NT.liche Apokryphen ²54 Nr. 1). Doch geht dieser Sprachgebrauch wohl auf die jüdische Bezeichnung der Engel Gottes zurück (vgl. I Hen 20 1 G, griech. Bar. 1 8 Test. Abr. 14, auch Philo de confus. ling. 172 p. 431 M., auch II Thess 1 7). Im ThWb., hersg. von Kittel, Bd. II s. v. δύναμις ist diese ganze Frage nicht berührt.

[1] Beispiele bei Dalman, Worte Jesu 164 f.; Billerbeck zu Mt 26 64 I 1006.

[2] Von dem johanneischen Gleichnis 10 1-18 besonders 10 9 ff. sehe ich hier aus naheliegenden Gründen ab.

oder ein Haus vorgestellt, durch dessen Tür man eintreten muß. So bedeutet die Wendung „Tür Jesu" also zwiefaches: Jesus weist sie den Suchenden und öffnet sie in Lehre und Beispiel und eigner Macht als Hausherr. Darum kann Jakobus auf die Frage der Schriftgelehrten antworten: „Dieser ist der Retter." Aber was bedeutet dieses kurze, mehr andeutende als erklärende Wort? Zwischen Frage und Antwort besteht eine deutliche, kaum unbeabsichtigte Verschiedenheit; jene fragt nach der Sache, die Jesus verkündet oder wirkt, diese spricht rein von dem Wesen der Person. Beides aber gründet sich auf das Festhalten an den Grundsätzen des jüdischen Glaubens; das ist für die Fragenden offenbar, nicht minder aber auch für den Antwortenden, der „der Gerechte" heißt. Dann meint aber beides, daß Jesus darum „Retter" ist, weil Er über das Gesetz hinaus dem Volke einen neuen Weg weist und eine neue Tür öffnet, die dem einzelnen Heil verbürgt. Er ist Weiser des Weges und Hüter des Tores zum Gottesreich, ist es als ein in seinem Volk Lebender, von seinen Gesetzen und Bindungen Gehaltener. Mit anderen Worten: Als Menschensohn ist Jesus in der Zeit seines Lebens Lehrer in Gottes Auftrag und Macht, dem „nachzufolgen" darum jedes Juden strenge gottgesetzte Pflicht ist. Und dieser mächtige Lehrer, der als Menschensohn da ist, aber verborgen, sitzt als der offenbare „zur Rechten der großen Kraft und kommt auf den Wolken des Himmels". Es ist deutlich und näher darzulegen unnötig, wie eine solche Christologie in jedem Zuge der sonst von Hegesipp geschilderten oder aus Act 15 21 ff. lesbaren frommen Haltung des Jakobus entspricht. Über Jesu Tod und Auferstehung sagt der Bericht nichts; sie mögen sich in den angedeuteten Zusammenhang so einordnen wie F. C. Burkitt es vermutet hat, daß Jesu Opfertod den jüdischen Opferdienst beendet habe. Denn weshalb müßte Jakobus ein Leben lang im Tempel Gott auf den Knieen um Vergebung der Sünden für sein Volk anflehen, wenn für ihn noch gültig wäre, daß Gott im Opfer sein Volk immer wieder von Sünden reinigt? Diese Christologie verpflichtet den Gläubigen zu einem Doppelten: das Gesetz zu befolgen und Jesus nachzufolgen. So berichtet denn Origenes von den Judenchristen, von denen er weiß, daß sie auch Ebionäer heißen (c. Cels. II 1 p. I 126 16 ff. Kötschau): *οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς τὸν Ἰησοῦν πιστεύοντες οὐ καταλελοίπασι τὸν πάτριον νόμον. βιοῦσι γὰρ κατ' αὐτὸν ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι. Ἐβίων τε γὰρ ὁ πτωχὸς παρὰ Ἰουδαίοις καλεῖται καὶ Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς χριστὸν παραδεξάμενοι.* Und an anderer Stelle sagt er (in Matth. comm. ser. 79 XI 189 15 ff. Klostermann): secundum haec forsitan

aliquis inperitorum requiret cadens in Ebionismum (ex eo quod Jesus celebravit more judaico pascha corporaliter . . .) dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere.

So scheint die Christologie des Jakobus nichts anderes zu sein als die der „Ebionäer“ oder nach Act 24 5 der Nazoräer, d. h. der galiläischen Christenheit; nach ihr ist in Jesus apokalyptisches Menschensohntum und jüdisches Lehrertum unlöslich vereint. Es ist wichtig, daß wir die gleiche Anschauung an zwei Stellen des Mk-Evangeliums deutlich ausgesprochen finden. Die erste ist die Geschichte von der Verklärung (9 2-8): Auf einsamer Bergeshöhe wird Jesus den drei vertrauten Jüngern „in Herrlichkeit“ offenbart; daß hier der Gedanke vom Menschensohn zugrunde liegt, der kommen wird „mit vieler Macht und Herrlichkeit“ (13 26), bedarf keines Beweises. Um ihn werden Mose und Elia sichtbar; mag man das auch nicht im Einzelnen auf Gesetz und Propheten ausdeuten wollen, in jedem Falle ist die Bindung dieses Menschensohnes an die Gottesgeschichte des jüdischen Volkes damit bezeichnet. Und was das Bild andeutet, spricht die Stimme aus der Wolke aus: „Du bist mein Sohn, mein Einziger; höret Ihn!“ Dieser Menschen- und Gottessohn ist also zugleich der Lehrer, auf dessen Worte die Jünger „hören“ sollen[1]. Die Züge der Christologie, die für Jakobus aus dem Bericht des Hegesipp zu lesen waren, sind also den hier ausgesprochenen gleich; und daß dieses Bild wie früher gezeigt, Galiläa zu der heiligen Stätte eschatologischen Verkündens und Hörens weiht, das rundet den Nachweis auch nach dieser Seite hin.

Vielleicht noch lehrreicher ist das Gespräch Jesu mit dem Reichen (10 17-27); es ist nötig, etwas genauer darauf einzugehen, und es ist möglich, dieses Stück als eine gegebene Einheit zu behandeln, da es sich uns hier in erster Linie um eine Anschauung der ältesten Gemeinde hält[2]. Schon die erste Frage des Ankömmlings ist nicht gewöhnlich: „Was soll ich tun, daß ich ewiges Leben ererbe“? Denn sie scheint vorauszusetzen, daß der jüdische Glaube und sein heiliger Gegenstand, das Gesetz, nicht einen Weg oder nicht einen sicheren Weg zum Leben kenne, daß der Meister ihn zum mindesten klarer wisse und weise. Damit ist der Lehrer als seelsorgerlicher Berater angesprochen; und er weist wieder auf das Gesetz als den gegebenen und genügenden Grund. Auch dieses Gesetz, genauer die sog. zweite Tafel des Dekalogs, ist eigentümlich; denn es bringt die einzelnen Gebote nicht in der überlieferten, sondern einer geänderten

[1] Vgl. Genaueres in meinem Mk-Kommentar z. St.

[2] Ich meine freilich, daß 10 17-27 auch eine ursprüngliche Einheit sind; den Nachweis dafür s. in meinem Kommentar.

Folge, es faßt auch das 9. und 10. Gebot in einem neuen zusammen: μὴ ἀποστερήσῃς zusammen[1]. Läßt sich das anders verstehen als daß hier die zweite Tafel, sonst heilig und fest in ihrem Wortlaut, in einer Fassung erscheint, die einer besonderen Richtung des jüdischen Glaubens wie selbstverständlich zugehört? Indes Jesu zweite Antwort geht über diesen betonten Grund hinaus; sie verlangt das „Eine, das noch mangelt": Freiwillige Armut — und dadurch auch Hilfe für Arme — und Nachfolge. So kennt also der Meister über die Grundlage des Gesetzes hinaus einen weiter und sicher führenden Weg zur „Rettung" (10_{26}); es ist, in dem früher besprochenen Bilde gesagt, „die Tür Jesu". Jeder, der Leben erlangen will, muß durch sie hindurchgehen; es ist für einen Reichen so schwer, als müßte ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen. Auch bei diesen anschließenden Worten handelt es sich wohl kaum nur um eine schmerzliche seelsorgerliche Erfahrung, sondern sie ist zugleich aus dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit gesprochen für alle, die durch „die Tür Jesu" gehen. Aber diese Verantwortlichkeit ist auch erleichtert durch das Wissen — man möchte sagen: — um „die große Macht" (14_{62}), der „alles möglich" ist (10_{27}). So ist hier Jesus als der „Retter" gesehen, der den Weg ebenso weist wie führt zu der Tür des Gottesreiches; und dieser Weg heißt im Anfang: Jüdisches Gesetz, vielleicht in besonderer Prägung, und am Ende: Freiwillige Armut und Nachfolge. Es sind genau die Dinge, die wir an Jakobus und den „Ebionäern" (im weiten Sinne des Origenes) gefunden haben und deren at.licher Ursprung bei den Anawim des Psalters liegt[2].

Ist so das Bild des „Retters" und Lehrers deutlich, so ist auch das andere von dem noch verborgenen Menschensohn kenntlich. Der Reiche nennt Jesus „Meister"[3]; die Anrede und Bezeichnung διδάσκαλος begegnet indes im Mk-Evangelium fast nur dort, wo es sich nicht um ein Einordnen in die Klasse der Rabbinen handelt, sondern gerade um sein Herausgenommen-sein[4]. Deutlicher ist schon der „Kniefall" des Reichen;

[1] Einen Nachklang davon im NT nur noch Jak 5_4 A in einem Wehe über die Reichen; B*א haben ἀφυστερημένος statt ἀπεστερημένος.

[2] Dazu vgl. Dibelius, Jak-Brief 37ff. und W. Sattler, Die Anawim in Festgabe f. Jülicher (1926) 1—16.

[3] Der Zusatz ἀγαθέ ist heftig umstritten; mir scheint es um der Antwort Jesu willen nicht angängig, ihn als Ausdruck der „Berufstüchtigkeit" zu fassen (so Caspari in Christ. und Wissensch. 1932, 218ff.), sondern als ein gotteigenes Attribut. Es wäre also etwa mit „göttlich" zu umschreiben; Belege dafür, die auch andeuten, daß dieser Sprachgebrauch auf eine besondere jüdische Glaubensrichtung verweist, s. in meinem Kommentar z. St.

[4] So in der Geschichte vom Seesturm (4_{38}), von der Erweckung des Töchterchens des Jairus (5_{35}), von der Heilung des epileptischen Knaben (9_{17}), in der Frage der

er findet sich bei Mk nur in Geschichten, in denen sich die göttliche Wundermacht Jesu überwältigend offenbart (1 40 5 22 9 20); auch nur in solchen begegnet die Erwähnung seelischer Regungen oder ihnen entsprechender Gebärden wie: „Er herzte ihn, er blickte ihn an (vgl. 3 5, auch 1 41). Vollends klar wird dieser Sachverhalt durch das Gebot: „Folge mir nach!" Es ist sonst nur der göttlich zwingende Ruf, der Menschen an die Person des Meisters bindet (1 16 ff. 2 13 f.); auch hier ist solche persönliche Bindung gefordert als das noch mangelnde „Eine", das zum ewigen Leben führt. Das bedeutet aber, in dem Bilde dieses Meisters sind die Züge des Menschensohnes verborgen.

So herrscht auch in diesen Stücken alter Überlieferung die gleiche Christologie, die wir bei Jakobus fanden, bei den Nazoräern vermuteten und bei den Enkeln der Familie Jesu noch, wenn auch dünner geworden, bezeugt sahen: Jesus ist der eschatologische Lehrer, der von dem Grunde des heiligen jüdischen Gesetzes aus durch besondere Gebote (Armut und Nachfolge) und göttliche Macht die Seinen zur Tür des Gottesreiches führt; er ist jetzt zur Rechten Gottes erhöht und wird in Bälde kommen als Weltenrichter „mit den Wolken des Himmels". So streng und unverbrüchlich hier die jüdische Bindung ist, so eigentümlich ist sie auch. Denn nichts klingt in sie hinein von einer Aufrichtung des Thrones David, nichts von Ansprüchen auf ein Königtum in Israel; sein Königtum ist „zur Rechten Gottes" — und von hier aus haben die vor Domitian gestellten Verwandten recht, es „himmlisch und engelisch" zu nennen. Aber es fällt damit auch der Anspruch Jerusalems fort, die Mitte des eschatologisch vollendenden Geschehens zu bilden, und es mag dafür symptomatisch sein, daß in der Versuchungsgeschichte Mt 4 5, wie Apollinaris von Laodicea angemerkt hat, „das jüdische (d. i. Nazaräer-)Evangelium nicht ‚in die heilige Stadt' hat, sondern zu Jerusalem". Und wenn es zu der Anschauung des Jakobus und der Nazoräer gehört hat, daß Jesus durch seinen Tod den Opferdienst im Tempel beseitigt habe — eine Anschauung, die auch den synoptischen Evangelien nicht völlig unbekannt ist[1] —, wenn nach einem späten in Oxyrhynchus gefundenen Fragment, das vielleicht zum Nazaräer-Evangelium gehörte, Jesus die Heiligkeit

---

Zebedaiden (10 38), bei der wunderbaren Vorbereitung des Abendmahles (14 14). Ausnahmen sind vielleicht 12 14. 19. 32, wo doch zugleich die Besonderheit dieses Lehrers klar hervorgehoben wird (s. 12 14); vielleicht handelt es sich bei diesen Streitgesprächen auch um eine andere Quelle des Mk, die im Sprachgebrauch von dem sonstigen abweicht.

[1] Vgl. die Tempelreinigung (Mk 11 15 ff.), das Wort über die Zerstörung des Tempels (13 3) und das Wunder beim Tode Jesu: Der Tempelvorhang zerreißt (15 38).

des Priestertumes verhöhnt hat[1], dann würde vollends die eschatologische Bedeutung Jerusalems hinfällig werden; und an die Stelle der heiligen Stadt tritt nun das eschatologisch eben durch den Meister geheiligte Land Galiläa. Zweierlei ist an dieser Christologie nicht unwichtig: Einmal scheint der Name Menschensohn für den Menschen Jesus kaum gebraucht zu werden; nur der Bericht des Hegesipp verwendet ihn so in der entscheidenden Antwort des Jakobus: „Was fragt ihr mich über den Menschensohn?" Das bedeutet, daß im ganzen die apokalyptische Menschensohn-Anschauung des Daniel noch gewahrt ist; und auch das ist ein Zeichen für hohes Alter, nur die synoptische (Mk 13$_{26}$ par.) und johanneische Apokalypse (1$_{13}$ 14$_{14}$) haben ihn erhalten. Sodann: Die Bindung an den jüdischen Glauben bedeutet nicht so sehr eine Bindung an Land, Volk und Stadt, sondern gleichsam an die Gottesgaben, die diesem Volk anvertraut sind: Gesetz und — vielleicht auch — Propheten (vgl. Mk 9$_{2}$). Was auf solchem Grunde sich erhebt, ist im strengen Sinne eine Gemeinschaft der Heiligen, in der alle Fragen geschichtlichen Herkommens getilgt und nur die Frage der Gesetzestreue und der Nachfolge Jesu entscheidend sind[2]. Wohl leben sie im jüdischen Volke und Lande, aber sie bleiben zugleich auch von beidem distanziert, wie am deutlichsten der Auszug der Urgemeinde aus der heiligen Stadt vor ihrer Belagerung durch die Römer zeigt. Denn sie allein erfüllen, was Gott an Gaben und Geboten dem Volke anvertraut hat; so lange das Volk aber nicht „durch die Tür Jesu" eingeht, so lange betet auch ein Jakobus für das Volk um „Vergebung der Sünden" und stirbt mit einem Gebete für seine Verfolger auf den Lippen: *εὔχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος* (Hegesipp bei Euseb II 23$_{17}$ p. 170$_{18}$, Schwartz).

Die Besonderheit dieser jüdischen Bindung läßt sich vielleicht noch an einem letzten Punkt deutlich machen. Die Apostelgeschichte wie das Evangelium des Lk haben Jerusalem neben anderen früher erwähnten Gründen auch deshalb zur heiligen Mitte der Urgemeinde gemacht, weil es die Stätte des Geistempfanges ist. Darum sollen die Apostel in ihr bleiben, darum strömt zu Pfingsten der Geist auf die Gemeinde herab;

[1] Bei Hennecke, Nt.liche Apokryphen [2] S. 31, Nr. 19.

[2] Deshalb hat G. Kittel a. a. O. darin recht, daß er von einer „vermittelnden" Stellung des Jakobus zum Heidenchristentum spricht; zumindest hat er nach Act 15$_{5}$ der Forderung „gläubig gewordener Pharisäer", die Heidenchristen müßten sich beschneiden lassen und das Gesetz Moses halten, nicht voll zugestimmt. Indes ist die Frage seines Verhältnisses zu Pls und dem Heidenchristentum zu kompliziert und für unsere Untersuchung nicht ausschlaggebend, als daß sie hier näher erörtert werden könnte. Vgl. noch S. 76f.

und wenn später auch außerhalb Jerusalems der Geist auf Gläubige fällt, so geschieht es durch die Vermittlung des Petrus wie in Samarien (Kap. 8) oder im Hause des Cornelius (Kap. 10). Auch Pls teilt diese Anschauung; denn er begründet die Pflicht der Kollekte mit dem Satz (Röm. 15 27): „Denn wenn die ‚Völker‘ an ihren geistlichen Gaben (Pls schreibt nur: τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν) teilhaben, so müssen sie auch im Leiblichen (ἐν [!] τοῖς σαρκικοῖς) ihnen dienen.“ Was sich getreu auch so umschreiben läßt: Weil die Heidenchristen durch den Geist, den sie empfingen, an Jerusalem gebunden sind, haben sie auch die Pflicht zur Hilfe oder zur Abgabe „im Leiblichen“. So gehört also die Geistbestimmtheit urchristlichen Glaubens und seine Gebundenheit an Jerusalem zusammen. Es ist aber sehr lehrreich, daß auch in der Apostelgeschichte nirgends das Wirken des Jakobus mit der Anschauung vom Geist verknüpft ist; weder in seiner Rede über die Frage der Heidenchristen (Act 15 13-21) noch in dem Rat, den er vor den versammelten Ältesten Pls erteilt (Act 21 20-26) findet sich auch nur eine leise Anspielung auf dieses grundlegende Faktum der Urgemeinde, wie es denn im zweiten Teile der Apostelgeschichte überhaupt zurücktritt und nur noch an die Person des Pls gebunden ist. Und das ist kaum zufällig; denn in der Konzeption des Jakobus hat die Erfüllung mit Geist nirgend eine Stelle, weder für die Gläubigen — denn ihre Aufgabe ist, auf den Menschensohn zu harren, an das Gesetz sich zu halten und Jesus nachzufolgen — noch auch für die Leiter der Gemeinde und Apostel; denn Jakobus wie seine Brüder sind beides kraft ihrer leiblichen Verwandtschaft mit dem Herrn. Wir finden denn auch später bei den Nazoräern oder Ebionäern oder bei den unter Domitian ergriffenen Verwandten Jesu niemals ein Wort über die Geistbegabung der Gläubigen, wenngleich hier unsere Nachrichten natürlich sehr lückenhaft sind.

Die jüdische Bindung des Jakobus und der durch ihn repräsentierten galiläischen Richtung der Urchristenheit bedeutet keine grundsätzliche Gegnerschaft gegen die Bekehrung der Heiden. Solche Haltung entspräche schon nicht den von Pls und Lk berichteten Tatsachen: Jakobus, der zuerst genannt ist, Petrus und Johannes treffen mit Pls die bekannte Abmachung von Gal 2, Leute „von Jakobus“ suchen Antiochien auf, vielleicht auch Galatien. Die Absicht, heidnische Christen für den urchristlichen Glauben zu gewinnen oder auch nur ihre Gewinnung nicht zu hindern, ist deutlich. Eine Gegnerschaft entspräche aber auch nicht den Grundsätzen des Jakobus; denn auch der Herr seines Glaubens ist der Weltenrichter, der kommt „die Lebenden und die Toten zu richten“. Ja,

die Aufgabe der Mission unter Heiden und Juden kann und muß hier mit leidenschaftlichem Eifer ergriffen werden; und sie ist auch erfüllt worden. Denn sonst könnte nicht noch Hieronymus an Augustin schreiben (ep. 112, c. 13), daß „bis heute durch alle Synagogen des Orients unter den Juden die Häresie derer verbreitet ist, welche sie allgemein Nazaräer nennen“. Aber wohl ist der Weg, der zu dem Ziel der Heidenbekehrung führt, bei Jakobus ein anderer als bei Pls oder auch bei Petrus. Er fordert zwar nicht die Eingliederung in die jüdische Nation, wohl aber Beugung unter das heilige Gesetz, zumindest unter bestimmte Proselyten-Vorschriften; und das ist von seinem Standort aus konsequent, besonders wenn ihm die Erfahrung des Petrus gefehlt hat, „daß auch auf die Völker die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen ist“. Daß Jakobus es ist, der nach Act 15 den Heidenchristen die Beobachtung des Aposteldekrets auf-zulegen durchsetzt, ist für dieses Verhalten ein Symptom. So begreift es sich, wie Holl gezeigt hat, daß zwischen Pls und Jakobus der Gegensatz in den Fragen der Heidenmission am schärfsten ist.

Mit diesem Hinweis ist auch ein Einwand widerlegt, der sich vielleicht erhebt. Ist nicht eine Christologie — so könnte man fragen —, die den weltweiten Menschensohn-Glauben und eine strenge Gesetzesbindung in dem Bilde Jesu verschmolzen sieht und in der eigenen Haltung vereinen soll, eine contradictio in adjecto? Auf diese Frage antworten am besten einige bekannte Tatsachen: Schon bei Daniel, Henoch und dem vierten Esra ist der Menschensohn, der die Welt richtet, auch der Schirmer der Gemeinde der Auserwählten, die in Gottes Geboten gewandelt haben. Jesus hat sich den Menschensohn genannt und zugleich seine Jünger angewiesen, nicht auf den Weg der Heiden zu gehen noch in eine Stadt der Samariter; und seine bekannten Worte aus der Bergpredigt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt 5_{17}), empfangen von hier aus neue Möglichkeit. Ja, selbst das Joh-Evangelium, das ihn als den Heiland der Welt prädiziert, fast in jedem Worte von der Menschensohn-Anschauung durchdrungen, weiß von dieser Gebundenheit an das erwählte Volk: „Er kam in Sein Eigen, und die Seinen nahmen Ihn nicht auf“ (1_{11}). Es weiß, daß „das Heil aus den Juden ist“ (4_{22}), es hält trotz allen Gegensatzes zum jüdischen Volk den Namen Abrahamskinder und die Gestalt Abrahams heilig (8_{39} ff.), kurz es verknüpft, wenn auch in anderer Weise, Menschensohn-Anschauung und Bindung an die Gottesgeschichte des jüdischen Volkes. Und von der Apokalypse Joh, die außerhalb der Evangelien fast allein den Namen Menschensohn bewahrt hat, gilt das Gleiche in

verstärktem Maße. So läßt sich eine solche Christologie ihrer Möglichkeit nach nicht bestreiten; für ihr Vorhandensein in einer bestimmten Richtung der Urchristenheit — sagen wir kurz, der „nazoräischen“ oder „galiläischen“ — sprechen die angeführten Zeugnisse.

Es ist kaum nötig, der galiläischen Richtung urchristlichen Glaubens, die auf Menschensohn-Erwartung und Armen-Anschauung, auf Gesetzesgehorsam und Nachfolge Jesu sich gründet, das reichere und farbigere Bild einer jerusalemischen Richtung gegenüber zu stellen, die im Glauben an den Messias Jesus und in der Erfahrung des Heiligen Geistes ihren festen Halt hat. Die Apostelgeschichte hat es reich entfaltet und zu ihrem Repräsentanten und Sprecher den Petrus erhoben. Aber von diesem Gegenüber wenden wir uns nun zu dem Problem der jerusalemischen und galiläischen Christophanien zurück. Beide leiten von dem Einen Grunde der Geschichte und Gestalt Jesu auf verschiedene Weise zu dieser doppelten Richtung des urchristlichen Glaubens über; sie stellen für die werdenden Gemeinden beides dar, Gabe und Aufgabe, Grund und Ziel. Wieder braucht das für die jerusalemischen Erscheinungen, die zwischen Auferstehung und Geistausgießung stehen, nicht nachgewiesen zu werden; das letzte Kapitel des Evangeliums des Lk und das erste seiner Apostelgeschichte haben es mit ausdrücklichen Worten getan (Ev 24 $_{45-51}$ Act 1 $_{5-8}$) und die Reden der Apostel wiederholen es mit immer neuen Wendungen. Wie viele andere Züge sich hier auch einflechten mögen, das Fundament bleibt der Glaube an den Christus Jesus, auf dem die Gemeinde sich aufbaut.

Wohl aber bedürfen die galiläischen Erscheinungen noch eines Wortes. Freilich ist auch hier der Menschensohn-Glaube, der die Berichte bei Mt und Joh wie die Worte Mk 14 $_{28}$ 16 $_{7}$ trägt, Zeuge genug, um ihre Notwendigkeit erkennbar zu machen; er hat sie nun auch eindeutig an Galiläa gebunden. Aber hier scheint noch ein Einwand möglich: In Mt 28 $_{16-20}$ und Joh 21 ist die Menschensohn-Christologie vielleicht nicht zu leugnen, aber auch nichts von der engen jüdischen Bindung zu spüren, die die galiläische Richtung bisher kennzeichnete. Das ist ohne Zweifel richtig, aber der Einwand löst darum nicht das zwischen Galiläa und dem Menschensohn geschlungene Band, sondern trifft die Form der Berichte und die Art des Menschensohn-Glaubens. Denn auch Mt hat ja die Bindung an das Gesetz nicht völlig abgestreift, wie zahlreiche, sog. „judaistische“ Herrenworte lehren (5 $_{17}$ f. u. ö.); wohl aber läßt dieses letzte Wort 28 $_{18-20}$ gleichsam den Blick frei über „alle Völker“ — und darin ist

das jüdische Volk eingeschlossen[1] — schweifen. Aber das sagt nur das Eine, daß hier die Enge, in der der Menschensohn-Glaube ursprünglich getragen wurde, verlassen und weltweit geworden ist; und so hat sich entfaltet, was in seinem Begriff liegt. Denn nur der verborgene Menschensohn kann mit dem jüdischen Rabbi sich verbinden, der Erhöhte ist wenn auch nicht vor aller Welt, so doch für den Glauben der offenbare Herr, dem alle Gewalt übergeben ist. Eben diesen „weltweiten“ Gedanken: Der Menschensohn ist der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* und darum der „Hirte seiner Schafe“, hat dann das vierte Evangelium auch in die Blätter des irdischen Lebens Jesu geschrieben. Aber wenn Mt und Joh so von dem galiläischen Ursprung dieser Anschauung vielleicht weiter entfernt sind, um so wichtiger ist, daß sie gerade dann noch die Bindung an Galiläa treu bewahren. Sie mag ihnen wohl nur mehr eine Tatsache heißen und nicht mehr von dem Glauben getragen sein, den noch Mk 16$_{7}$ andeutete; aber eben diese Tatsache ist für unser Problem entscheidend.

So hat sich die Kette unseres Beweises geschlossen. Der Bericht des Mk vom leeren Grabe, die Erzählungen von einer Christophanie in Mt 28 und Joh 21 sind von dem Menschensohn-Glauben getragen und weisen nach Galiläa. Die lukanische Überlieferung in Lk 24$_{13-51}$ und Act 1$_{1-12}$ sind nicht von diesem, sondern von dem anderen an den Messias Jesus erfüllt und weisen nach Jerusalem. So sind diese Erscheinungen der Übergang zu der in Jerusalem und auf den Glauben an den Christus Jesus begründeten urchristlichen Gemeinde, jene aber der Übergang zu einer in Galiläa wurzelnden und auf den Menschensohn oder auch Kyrios Jesus gerichteten urchristlichen Gemeinschaft von Gläubigen[2]. Davon ist zum Schluß noch in seinem größeren Zusammenhang zu reden.

---

[1] Wohl heißen Nichtjuden *τὰ ἔθνη*, aber *πάντα τὰ ἔθνη* bezeichnet die gesamte Menschheit. Der Ausdruck ist dem Ursprung nach at.lich Mk 11$_{17}$ Act 15$_{7}$ Röm 15$_{11}$ Gal 3$_{8}$, auch Röm 4$_{17}$), dem Sinne nach apokalyptisch (Mt 24$_{9.14}$ 25$_{32}$ Mk 13$_{10}$ Lk 24$_{47}$ Act 2$_{5}$ Apk 7$_{9}$ 12$_{5}$ 14$_{6.8}$ 15$_{4}$ 18$_{23}$). Auch in Act 10$_{35}$ 14$_{16}$ 17$_{26}$ Röm 1$_{5}$ (16$_{26}$) II Tim 4$_{17}$ ist das jüdische Volk wohl mit eingeschlossen.

[2] Der umschreibende Ausdruck ist mit Absicht gewählt. Denn Burkitt a. a. O. 89 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß fast nirgends von einer galiläischen *ἐκκλησία* gesprochen werde. Aber kaum richtig ist die weitere Folgerung, die er daraus zieht, daß also von galiläischen Christen nur dürftige Spuren existierten. Jenes Fehlen des Begriffs *ἐκκλησία* braucht nur zu zeigen, daß dort die theologische Anschauung von einer schon jetzt erfolgten Gründung der *ἐκκλησία* nicht bekannt ist, positiv daß diese Begründung erst an dem Tage erfolgt, da der Menschensohn in offenbarer Herrlichkeit kommt. Wenn es richtig ist, was früher über das Fehlen des Geistgedankens gesagt war, so ist auch dieses Fehlen des *ἐκκλησία*-Gedankens durchaus folgerichtig; denn

V. Folgerungen.

Galiläa und Jerusalem — aus diesem doppelten Ursprung ist die älteste Christenheit entstanden; wir verstehen dabei den Namen Galiläa in dem früher erörterten weiten Sinne, nach dem es im Osten das Land „jenseits des Jordans“ und im Norden über den Merom-See hinaus bis an den Hermon, vielleicht bis nach Damaskus reicht. Von den Anfängen einer galiläischen Christenheit wissen wir wenig, aber ihr Vorhandensein ist uns von der Zeit des ältesten Evangeliums ab bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeugt, und von ihrer weiten Verbreitung und Stärke reden im dritten Jahrhundert Origenes, im vierten Epiphanius und im fünften Hieronymus, der in Aleppo das „hebräische Matthäus-Evangelium“ abschrieb. Wir stellen zunächst die erkennbaren Tatsachen über das „christliche Galiläa“ zusammen.

1.

Das Wirken Jesu, vielleicht auch das seiner Jünger (Mk 6 7 ff.) hat in Galiläa die erste Schar der Anhänger gesammelt; so fest und umfassend ist dieser Grund gelegt, daß in allen Evangelien Galiläa als das christliche Land gilt, und Galiläer sein gleichbedeutend ist mit Anhänger Jesu sein. Wie weit auch die späteren Apostel in Galiläa und seiner Umgebung nach dem Tode Jesu sein Werk fortgesetzt haben, wissen wir nicht; wenn es geschah, dann hat jedenfalls nicht hier der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit gelegen. Denn in Galiläa finden wir nach späteren Zeugnissen nur die Brüder und Verwandten Jesu wirksam. Und auch ihre Verkündung scheint mehr das Errungene zu befestigen als Neues zu erringen. Wie die Nachrichten über Galiläa, so sind auch die über die Brüder Jesu uns fast völlig verloren. Nur daß sie von Anfang der Urgemeinde an gleichberechtigt neben „Kephas und den übrigen Aposteln“ stehen (I Kor 9 5), bezeugt uns Pls. Sie sind in Galiläa die Leiter der Gläubigen und sind es nicht nur für diesen kleineren Bezirk, sondern beanspruchen auch am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, es für die ganze bestehende Christenheit zu sein. Noch Hegesipp weiß von den Neffen Jesu, die unter Domitian „Märtyrer“ wurden, zu berichten:

ἐκκλησία und πνεῦμα gehören zusammen, wie Act 2 deutlich lehrt. Das schließt dann aber nicht aus, daß Christen oder auch Gruppen von Christen sich in Galiläa finden (vgl. auch Act 9 31), aber sie bleiben äußerlich etwa in dem Verbande jüdischer Synagogen. Der Gedanke der ἐκκλησία scheint zur „jerusalemischen“ Anschauung der Urgemeinde zu gehören: die galiläische Christenheit bleibt mehr oder minder in der archaischen Form der Zeit Jesu; auch dort hören wir nichts von einer ἐκκλησία, aber viel von Gläubigen, die er fand.

ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου (bei Euseb. h. e. III 32 6 p. 268 22 Schwartz; das Gleiche sagt Eusebius selbst mit eigenen Worten III 20 6 p. 234 16 Schwartz). Daß dieser Anspruch nicht unbegründet war, scheint das Beispiel des Herrenbruders Jakobus und seines Nachfolgers Simon zu zeigen. Auch als längst die urchristliche Bewegung außerhalb Galiläas und der Dekapolis festen Fuß gefaßt hatte, bleiben diese Ursprungslande ihr wahres Zentrum. Nur so kann man begreifen, daß vor der Belagerung Jerusalems die jerusalemischen Urchristen eben in die gleichsam heimatliche Gegend zurückwandern, in denen Verwandte Jesu die Leitung der Christenheit besitzen.

Von dieser galiläischen Mitte aus rückt auch die Begründung der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem in ein etwas anderes Licht. Jerusalem wurde die zweite Heimat der Urchristenheit. Daß es so kam, ist zunächst nur eine Folge aus den letzten Ereignissen des Lebens und Todes Jesu. Sein Werk, das jüdische Volk für sein Evangelium zu gewinnen, wird an der gleichen Stelle aufgenommen, an der er es hat verlassen müssen; es wird von eben den Jüngern fortgesetzt, sei es nun die Mitte der Drei oder der Kreis der Zwölf, die auch in Galiläa seine Helfer waren. So ist auch ihr Wirken nur Fortsetzung des von ihnen dort Begonnenen. Wie stark dies Bewußtsein war, auch in solcher Tätigkeit an neuem Ort und unter neuen Verhältnissen noch an Galiläa gebunden zu bleiben, läßt sich dem Schluß des Mt-Evangeliums entnehmen. Mag man seine letzte Szene auch als legendar verwerfen, so spricht sie doch aus, daß der Auftrag zur Mission unter „allen Völkern“ eben von dem Berge in Galiläa erteilt wird; und das geschieht zu einer Zeit, da Jerusalem längst der tatsächliche Mittelpunkt der Urchristenheit geworden war. Fraglich ist allein, wieviel Zeit zwischen dem Tod Jesu und den neuen Anfängen in Jerusalem verstrich, und welche Umstände den Übergang vermittelten[1]. Die weitere Entwicklung dieses zweiten urchristlichen Zentrums hat freilich seine geschichtliche Bedeutung weit über Galiläa hinauswachsen lassen; das hängt nicht nur an dem Ansehen der Stadt Jerusalem, das eben für das gesamte Judentum in aller Welt „die heilige Stadt“ ist, sondern auch an den ersten Ereignissen, die in der Urgemeinde geschahen, und an einer bestimmten christologischen Anschauung, die sich an Gestalt und Werk Jesu knüpfte[2]. Aber daß auch jetzt noch die religiöse Gebundenheit an die galiläische Heimat geblieben ist, das ist noch an deutlichen Spuren zu erkennen.

---

[1] S. unten S. 99f. [2] S. unten S. 91f.

Von Tatsachen spricht am klarsten die Stellung des Herrenbruders Jakobus. Es herrscht eine seltsame Regelmäßigkeit in der Geschichte der urchristlichen Mission: die Apostelgeschichte berichtet an keiner Stelle, daß die Zwölf oder Petrus außerhalb Jerusalem das Evangelium verkündigt haben; andere tragen die Botschaft über die Mauern Jerusalems oder die Grenzen Judäas und weiterhin Palästinas hinaus, sie aber wirken allein auf vorbereitetem Boden[1]. Nach Samarien kommen Petrus und Johannes, als Philippus missioniert hat; nach Cäsarea in das Haus des Cornelius nur, nachdem ein Engel den Cornelius und ein Gesicht den Apostel vorbereitet hat. In Antiochien besteht längst eine urchristliche Gemeinde, als Petrus dorthin kommt (Gal 2 10 ff.); und war er auch in Korinth und Rom, so gilt das Gleiche auch hier. Diese Weise, Bestehendes zu stärken und Angefangenes zu vollenden (s. Act 8 14 ff.), scheint der Stellung der Zwölfe als der Häupter der Gemeinde oder des Petrus und Joh als ihrer „Säulen" (Gal 2 6) durchaus angemessen. Aber dasselbe gilt in verstärktem Maße von dem Herrenbruder Jakobus. Er begegnet in Jerusalem, als die Gemeinde dort fest begründet ist; er schickt seine „Leute" nach Antiochien, als Petrus dort weilt, er hat sie vielleicht auch nach Galatien geschickt, und es ist nicht unmöglich, daß die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in Korinth (II Kor 11 5 12 11) ebenfalls auf ihn zurückgehen. Ist aber diese indirekte Weise des Aposteltums bei Petrus in seiner Führerstellung begründet, um wieviel mehr muß es bei Jakobus gelten, dessen Weisungen auch ein Petrus sich fügt! Dann aber bedeutet die Stellung, die Jakobus in Jerusalem hat, nichts anderes als daß nun auch die heilige Stadt an die ursprüngliche Heimat Galiläa und durch den ältesten Bruder an dessen Stifter und Stiftung angeschlossen wird. Die Herrenbrüder also sind von Galiläa her die Leiter der Urchristenheit; und wie selbstverständlich dieses Recht begründet ist, geht aus der Bestimmung des Nachfolgers des Jakobus hervor: Herrenverwandte und Herrenjünger bestimmen gemeinsam den Simon, wiederum einen Vetter des Herrn.

Indes auch die Zwölfe sind Galiläer, und vollends der engste Kreis der Drei, dem die Leitung und Festigung der Urchristenheit obliegt, ist eng an die galiläische Überlieferung geknüpft; bedarf es da noch einer besonderen Befestigung durch den Herrenbruder? Wenn wir auch hier zunächst nur von den Ereignissen sprechen, so scheint Jakobus etwa um dieselbe Zeit in Jerusalem zu weilen und zu wirken, in der Petrus

[1] Daran mag man die Bedeutung dessen ermessen, was Pls Röm 15 20 sagt: *οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη χριστός.*

und Joh Jerusalem zum ersten Mal verlassen und nach Samaria gehen, vielleicht auch in der Zeit, da sich die Urchristenheit von Jerusalem infolge der an den Tod des Stephanus sich anschließenden Wirren zu zerstreuen begann. Und wenn wir früher die Absicht des Saulus richtig gedeutet haben, die ihn gerade nach Damaskus zu gehen trieb, so ist es ein seltsames Zusammentreffen, daß etwa in dem gleichen Zeitraum Jakobus aus der galiläischen Mitte der Urchristenheit nach Jerusalem aufbricht, um dauernder Leiter der Gemeinde zu werden, Saulus aber von Jerusalem eben nach dem einen Hauptort galiläischer Frömmigkeit reist, um vom Verfolger zum Apostel eines Evangeliums gewandelt zu werden, das mit dem des Jakobus in Spannung und Kampf gerät. Jene Übersiedelung des Jakobus aber bedeutet wohl, daß die tatsächliche Bedeutung der jerusalemischen Gemeinde auch in Galiläa anerkannt ist, nicht aber, daß der Anspruch Galiläas, das heilige Land des Evangeliums zu sein, aufgegeben worden sei. Denn wenn es richtig ist, daß Jakobus der Repräsentant galiläischer Anschauung und Frömmigkeit auch in Jerusalem bleibt, dann sind die nun folgenden Ereignisse in Jerusalem ein deutliches Zeichen für ihre unverminderte, vielleicht gar gestärkte Geltung: Auf dem Apostelkonzil entscheidet nicht die Erfahrung des Petrus, daß „auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen ist" (10_{45} 15_{8} ff.), sondern der Rat des Jakobus, den Brüdern aus den Heiden die im sog. Aposteldekret bestimmten Gebote aufzulegen; und will man dies für ungeschichtlich halten, so gesteht auch Paulus die Bedingung zu, „der Armen zu gedenken"[1]. Jakobus gibt Pls später die Weisung, „um der vielen Myriaden gläubiger Juden willen" ein Gelübde auf sich zu nehmen als Beweis, daß auch er, der Apostel der Heiden, „im Gehorsam gegen das Gesetz wandele".

So wiederholt sich in den Anfängen der urchristlichen Gemeinde ein Vorgang, der in der Geschichte der Religionen und Völker häufig zu beobachten ist: Jerusalem ist wohl die zweite Heimat des Evangeliums nach der ersten in Galiläa, wie es denn auch in allen Evangelien die zweite Stätte der Wirksamkeit Jesu ist, aber geschichtlich ist die zweite Stätte wichtiger und folgenreicher gewesen. Immerhin ist unser Blick hier vielleicht darum undeutlicher, weil unsere wichtigsten Nachrichten, die der Apostelgeschichte, eben nur aus Jerusalem stammen und an Jerusalem orientiert sind, die Nachrichten aus Galiläa aber in kaum

[1] Vgl. dazu Holl, Ges. Aufs. II 58ff.; sein Nachweis ist nach dem Gesagten nur insoweit einzuschränken, als dadurch nicht ein dogmatischer Primat Jerusalems begründet, sondern die geschichtliche zentrale Stellung anerkannt wird.

erkennbaren Spuren späterer Zeiten uns überliefert werden. Das Wort des Jakobus an Pls: viele „Myriaden Juden seien gläubig geworden", die dann natürlich nicht auf Jerusalem beschränkt sind, sondern wohl auch in Judäa und Galiläa zu denken sind — ein Wort, das übrigens Hegesipp freilich spät in seinem Bericht über Jakobus' Tod bestätigt —, die Sorge rein um „alle Juden unter den Heiden" (Act 21 21) lehren, daß das Gewicht der ursprünglich jüdischen Urchristenheit in Jerusalem, Judäa und Galiläa weit schwerer gewertet wurde als das der von Paulus gewonnenen heidenchristlichen Gemeinden. Aber hier muß zunächst die Feststellung genügen, daß aus zwei Zentren die Bewegung des Urchristentums floß und sich über die nah und ferner liegenden Städte und Dörfer, Länder und Provinzen verbreitete, und daß von ihnen Galiläa das erste ist, neben dem Jerusalem aufstieg, die alte Heimat überflügelte, um dann freilich nach der Zerstörung Jerusalems höchstens im kärglichen Gleichgewicht mit Galiläa zu bleiben. So wichtig aber der Nachweis sein mag, daß von Anfang an auch die galiläische Urchristenheit wuchs und sich ausdehnte, vielleicht bis nach Damaskus hinein, und daß dieses Wachstum von Brüdern Jesu geleitet und gefördert zu sein scheint, so bliebe er dennoch im historisch Tatsächlichen stecken und für das innere Wachstum der Gemeinde von geringerer Bedeutung, wenn nicht der Nachweis gebracht werden könnte, daß der galiläischen Christenheit auch eine besondere gläubige Haltung entsprochen hat. Und dieser Nachweis läßt sich in der Tat führen.

2.

Wie Jesus aus den Kreisen der Anawim hervorgegangen ist, so stehen auch seine galiläischen Anhänger in deren Anschauungen. Das bedeutet zunächst einmal strenge Gebundenheit an das jüdische Gesetz, die uns denn auch wie von Jesus, so von Jakobus und den späteren Nazoräern und Ebionäern, dagegen nicht von Kephas und den Zwölfen ausdrücklich berichtet wird[1]. Aber Gesetzestreue kann im damaligen Judentum vielerlei verschiedene Haltungen decken; die Pharisäer verstehen anderes darunter als die Sadduzäer, die von Justin erwähnten „Galiläer" anderes als die „Stillen im Lande". Überdies ist aus dem Talmud bekannt, daß die galiläischen Juden streng und zähe in ihren Gebräuchen und Sitten waren, daß sie manche in Jerusalem und Judäa bestehende Vorschriften nicht kannten, andere nur ihnen eigentümliche

[1] Es ist lehrreich, daß die Evangelien von Konflikten sprechen, die durch Gesetzesübertretungen der Jünger veranlaßt sind, z. B. Mk 2 23 ff., auch 2 18 f.

fest bewahrten[1]. So scheint schon Jesus eine besondere Fassung des Dekalogs gekannt zu haben, in der das Gebot: „Du sollst nicht begehren", für Pls Inbegriff des Gesetzes, von dem Anderen verdrängt war: *μὴ ἀποστερήσῃς*[2]." Aber auf zwei Punkte darf man besonders hinweisen: der eine ist die Forderung der Armut oder zum mindesten die alte Anschauung, daß nur die Armen „Gott wohlgefällig" sind; und der zweite ist die apokalyptische Erwartung eines himmlischen Vollenders nach dem Vorbild des danielischen Menschensohnes. Denn wo die Menschensohn-Erwartung in jüdisch-apokalyptischen Schriften begegnet wie in den Henoch-Büchern, da ist sie auch mit jener Armen-Anschauung zusammen[3]. In der galiläischen Urchristenheit sind diese Punkte als Elemente ihres Glaubens deutlich erkennbar. Der unbedingte Gehorsam gegen das Gesetz wird uns nicht nur von Männern wie Jakobus und Ananias bezeugt, sondern auch von „Myriaden gläubig gewordener Juden"; von der Geltung der Armen-Anschauung wissen wir durch den alten Namen, den gerade die Juden getragen haben, *Ἐβιωναῖοι* oder *πτωχοί*, vielleicht auch durch Ereignisse wie den sog. Kommunismus der Urgemeinde und die von Lk im Anschluß daran erzählte Geschichte von Ananias und Sapphira. Von der Hoffnung auf den Menschensohn berichtet Hegesipp anläßlich seiner Schilderung des Martyriums des Jakobus, übrigens der einzigen späteren christlichen Stelle, die diesen Titel Jesu bewahrt hat; und ihre Grundzüge sind in der späteren Sekte der Nazoräer und Ebionäer noch faßbar. Aber alle diese Züge erscheinen nun auch in einem etwas veränderten Licht: Nicht völlig sicher ist es, ob schon in den ersten Anfängen der jüdische Opferdienst als durch den Tod Christi „erfüllt" galt; wohl aber gilt das Gebot der Armut und gilt ebenso die Anschauung, daß Jesus als der Menschensohn zur Rechten Gottes sitze und „auf den Wolken des Himmels kommen werde". Durch solche Anschauung ist denn auch die Betrachtung der irdischen Wirksamkeit und Gestalt Jesu bestimmt: Er ist der Heiland, aber er ist es nur in der Einheit von jüdischem Lehrertum und verborgenem Menschensohntum, kraft welcher er in Wort und Tat zu der „Tür" des Gottesreiches die Einzelnen führt. Auch ist er dieser Heiland nur auf Grund seiner Bindung an das heilige Gesetz, aber er verpflichtet und führt zum „Leben" durch die darüber hinausgehenden Gebote freiwilliger Armut und der Nachfolge. Reste dieser Überlieferung

---

[1] Vgl. zur Orientierung Graetz, Geschichte der Juden III, 1^5 (1905) 281 und Jew. Encycl. V 553f.

[2] Diese Fassung fehlt in den Parallelstellen zu Mk 10_{19} (Mt 19_{18}f. Lk 18_{20}).

[3] S. unten S. 93, Anm. 1.

finden wir nicht nur bei späteren Nazoräern, sondern in den frühesten Bestandteilen des Mk-Evangeliums, etwa in dem Gespräch mit dem Reichen oder in der Erzählung von der Verklärung.

Diese in Harren und Dulden, in Halten des Gesetzes und in Nachfolge Jesu sich verzehrende Frömmigkeit ist nun an vielen Stellen auf das Land Galiläa bezogen. Wie Jesus sich zu den Armen, zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt weiß, so ebenso in dieses häufig verachtete und verfemte Land Galiläa. Durch sein Erscheinen und Wirken ist es begnadet und von Gott her zu dem heiligen Lande eschatologischer Erfüllung gemacht worden. Vielleicht klingt das schon in dem Spruch über Kapernaum an, dem Mittelpunkt von Jesu Tätigkeit (Mt 11₂₃). Denn sowohl der Frage: „Und du, Kapernaum, wirst du bis in den Himmel erhöht werden?", wie der vernichtenden Antwort: „Bis in die Hölle wirst du hinabgestürzt werden", liegt der Gedanke zugrunde, daß diese Stadt durch Jesu Taten, die in ihr geschehen sind, geheiligt worden ist; und wenn sie daraufhin hoffen mag, „bis zum Himmel erhöht zu werden", so wird ihr „am Tage des Gerichtes" nur geschehen, daß „sie bis in die Hölle hinabgestürzt wird". Und wie lebendig solche Anschauung war, weiß noch Mt, der anläßlich Jesu Übersiedlung von Nazaret nach Kapernaum das alte prophetische Schmähwort vom „Galiläa der Heiden" in einer eschatologischen segensvollen Wirklichkeit aufgehoben sieht: Über dem Galiläa der Heiden strahlte Licht auf. Vielleicht hat gar die in Mk 14₂₈ und 16₇ vorliegende Überlieferung gehofft, daß wie der verborgene irdische Menschensohn in Galiläa erschienen ist, so auch der offenbare, himmlische in Galiläa erscheinen werde. Wenn der Name „Nazoräer", den die älteste Urchristenheit trägt, von Jesu Heimat Nazaret abgeleitet werden muß, so ist eben hier die Erinnerung an den nicht nur tatsächlich gegebenen, sondern auch göttlich gesetzten Ursprung urchristlichen Glaubens dauernd und lebendig erhalten worden.

3.

Noch folgenreicher ist die Sicht der Geschichte Jesu, die sich aus solcher auf Galiläa bezogenen Haltung ergibt, oder die Gesichtspunkte, die die Formung und Sammlung der evangelischen Überlieferung bestimmen. Man hat mit Recht den Quell dieser Tradition in der urchristlichen Predigt gefunden und ihre Form und ihren Gehalt nach den kerygmatischen Formeln, die Pls uns erhalten hat (I Kor 15₃ ff. Phil 2₅₋₁₁), und nach dem Schema der Reden bestimmt, welches die Apostelgeschichte uns

häufig erkennen läßt[1]. So werden die einzelnen Traditionsstücke der Geschichte Jesu zu Beispielen der Predigt und nur die Geschichte seines Leidens zu dem Evangelium. Vielleicht kann man schon bei der Erzählung der Passion zweifeln, ob nur die aus I Kor 15 3 f. und anderen Formeln erhobenen Gesichtspunkte hier Form und Gehalt bestimmt haben. Für die Tradition der Worte und Werke Jesu ergibt sich von der „nazoräischen" oder „galiläischen" Frömmigkeit aus eine andere ergänzende Weise der Betrachtung. Denn wo Jesus als der Heiland angeschaut ist, der mit der verborgenen Macht des Menschensohnes in Wort und Werk zur „Tür" des Lebens führt und zur Nachfolge auffordert, da sind die Geschichten von ihm nicht nur Beispiele, die das Evangelium von Tod und Auferstehung stützen, sondern sind das Evangelium selbst; sie handeln auch nicht nur von der Sache des Gottesreiches, die er verkündet, sondern auch von der Person des Meisters, der zu ihm als *σωτήρ* führt, beides in untrennbarem Verein. Diese Frömmigkeit fordert und gibt darum Einzelgeschichten, die das Urbild und Vorbild der Nachfolge malen, fordert sie für jede Lage derer, die ihm anhängen und nachfolgen, und gibt darum, literarisch gesehen, Reihung und Gruppierung der einzelnen Stücke, fordert und gibt endlich einen oder mehrere Grundgedanken, die als Grundsätze des Glaubens und Lebens für diese „Nazoräer" — oder darf man sagen: für diese noserim oder *τηροῦντες τὰς ἐντολάς*[2]? — an der Geschichte Jesu sichtbar werden. Einer dieser Glaubenssätze ist der, den das Mk-Evangelium enthält, wenn auch kaum noch in ursprünglicher Form: Jesus ist der in Galiläa erschienene Menschensohn, dessen verborgene göttliche Art in Wort und Werk sich offenbart und dennoch so lange verhüllt bleibt, bis er als offenbarer Menschensohn vom Himmel her kommen wird. In dieser Anschauung ist die sog. Geheimnistheorie des Mk begründet, die wohl in dogmatisch abstrahierender Form enthält, was ein ursprüngliches Element der Überlieferung von Jesus ist; und mit ihr ist eng verknüpft die für unsere Frage wichtige Ansicht, daß durch Jesus Galiläa zu dem eschatologisch erwählten Lande des Evangeliums geworden ist — eine Ansicht, die wir noch spät bei der Sekte der Nazoräer wiederfinden. Auch hier hat Mk wohl die Linien wie ähnlich bei der Geheimnistheorie abstrakt vergröbert, wenn er nun Jerusalem als die Stadt der Gegner und des Todes Jesu erscheinen läßt, wenn er fast den gesamten Stoff der „Werk"-Überlieferung

[1] Vgl. besonders M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[2]; Ders., Die Botschaft von Jesus Christus (1935).

[2] Vgl. meinen Komm. zu Apk 2 26.

in Galiläa ansiedelt, wenn er nur die Eine Reise nach Jerusalem zu Leiden und Tod schildert.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, von diesem erkennbaren Standort einer galiläisch-urchristlichen Frömmigkeit aus die Stücke der Mk-Überlieferung auszusondern und neu zu gruppieren, die von ihr geprägt erscheinen. Denn sie enthält genügende Kriterien, die eine solche Scheidung mit einiger Sicherheit vorzunehmen erlauben. Da ist zunächst der christologische Gedanke, der in Jesus die verborgene Einheit von Menschensohn und jüdischem Rabbi sieht, ist weiter das Merkmal der drei Jünger, die allein neue Namen von ihrem Meister erhalten, ist endlich der eigentümliche Begriff der Armut, der Nachfolge und vielleicht des Gegensatzes gegen den Tempel. Von solchem Standort aus würde man etwa folgenden Grundstock von Einzelgeschichten[1] gewinnen können:

1. Die Erweckung von Jairi Töchterlein ($5_{21-24.\ 35-43}$).
2. Die wunderbare Speisung der 5000 (6_{34-44}).
3. Die Syrophönizierin (7_{24-30}).
4. Die Verklärung Jesu (9_{2-8}).

Aus der Logientradition würde hierher das Gespräch Jesu mit dem Reichen gehören (10_{17-27}), dem sich dann Sprüche über die Nachfolge oder über das Eingehen in das Gottesreich — hier ist ja *βασιλεία τοῦ θεοῦ* als ein dem Einzelnen verheißenes und von ihm zu erlangendes „Gut" gefaßt, nicht als ein für das Volk oder die Völker überhaupt eintretendes oder eingetretenes Ereignis —, vielleicht auch die Sprüche von der Tür oder dem Weg zum Gottesreich (Mt $7_{13\,ff.}$ Lk $13_{24\,ff.}$) gesellen würden. Die deutlichsten Beispiele liefert vielleicht die Leidensgeschichte Jesu. Vielleicht gehört schon die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem und die von der Tempelreinigung hierher (Mk $11_{1-11.\ 15-17}$), dann die Erzählung von der Zurüstung des Passamahles (Mk 14_{12-16}), wenn man aus der Polemik des Origenes folgern darf, daß die Nazoräer im Gedenken an das letzte Mahl Jesu den Brauch der Passafeier verteidigten (c. Cels. II 1, s. S. 71f.), endlich die Erzählung von Gethsemane (14_{32-42}), von der Verhandlung vor dem Synhedrium (14_{55-65}) und große Teile des Kreuzigungsberichtes (15_{20-41}), unter ihnen besonders das Motiv vom Zerreißen des Tempelvorhanges (15_{38}) beim Tode Jesu. Es ist fast zu kühn, die Zusammengehörigkeit solcher Stücke auch nur anzudeuten, und es ist klar, daß in jedem einzelnen Falle sie durch ge-

[1] Die Begründung im Einzelnen kann hier nicht gegeben werden; vgl. manches in meinem Kommentar zu den einzelnen Perikopen. Auch Stücke wie Mk 2_{5b-10} 5_{1-20} gehören vielleicht dem gleichen Zusammenhang an, aus der Spruchüberlieferung auch die Versuchungsgeschichte (Mt 4_{1-11} Lk 4_{1-13}).

naue Untersuchung der Sprache, der Form, des Stiles, des geschichtlichen und theologischen Gehaltes begründet werden müßte. Wenn diese Andeutungen hier dennoch gewagt werden, so geschieht es aus zwei Gründen: einmal können sie dazu dienen, das Bild dieser „nazoräischen" Frömmigkeit reicher und farbiger auszumalen, sodann den größeren Reichtum an Überlieferungsstücken herauszustellen, der von der Besonderheit dieser Anschauung nicht berührt ist. Denn nicht jeder Spruch oder jede Erzählung, die vom Menschensohn handeln, gehört schon zu dieser galiläischen Überlieferung; der Gedanke vom Menschensohn hat weitere Bezüge als sie hier erkennbar sind, insonderheit scheint er hier nirgends mit dem Bilde des deuterojesajanischen Gottesknechtes verbunden zu sein. So wird aber auch an dieser Überlieferung klar, daß die nazoräische Richtung nur eine der noch ungeschiedenen Strömungen darstellt, welche das Leben der Urgemeinde erfüllen.

4.

Der Glaube an die eschatologische Bedeutung Galiläas und alles, was mit ihm sich verknüpft, enthält einen Ansatzpunkt für eine weitergehende Betrachtung. Schon Jesu verurteilendes Wort über Kapernaum begrenzt ihn und eröffnet damit im Gegensatz zu dieser galiläischen Stadt größere Möglichkeiten. Niemals ist denn auch in der evangelischen Überlieferung Galiläa allein das geheiligte Land seiner Botschaft und Wirksamkeit, sondern es ist nur das erste und jetzt auch vornehmste Glied eines größeren Ganzen. Wenn Jesus sich zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israels" gesandt weiß, so ist er damit eben zu diesem Volke gesandt; wenn er seinen Jüngern verheißt: „Ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, bis daß komme des Menschen Sohn" (Mt 10 23), so ist damit auch Jerusalem und Judäa das Land, dem sein Erscheinen und sein Evangelium gilt. Unter diesem Zeichen hat wohl schon Jesu letzte Wanderung nach Jerusalem gestanden; dort soll sich vollenden, was in Galiläa begonnen hat, wie etwa der Baum in der Krone sich vollendet, und seine Wurzeln verzweigen sich in dem Erdreich, in das das Samenkorn gesenkt war. Von hier aus ist dann die Begründung der Urgemeinde in Jerusalem nur die Fortsetzung von Jesu Wirken, ein Weitergehen in der Bahn, die er gewiesen hat; sie bleibt also, so überraschend und selbständig sie in der heiligen Stadt des Landes auf- und über sie hinauswächst, gerade an den Ursprung in Galiläa gebunden, und ein Nachklang dieser Anschauung scheint noch in dem Wort erhalten, das mit Bedacht Galiläa ausläßt und doch das Motto der weltweiten Entfaltung urchristlichen Glaubens bildet: „Ihr werdet meine Zeugen

sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde" (Act 1 8). So haben Jesu Jünger sein Werk dort aufgenommen, wo sein Tod es abgebrochen zu haben schien; vielleicht waren es vor allem die Drei, die eng mit der „galiläischen" Überlieferung verknüpft, hernach die Häupter der jerusalemischen Urgemeinde sind, unter ihnen besonders Petrus, vielleicht waren es auch die Zwölf, von deren Wirken wir freilich nur Act 6 ein Weniges hören, vielleicht mit ihnen auch die Verwandten Jesu, die Act 1 14 neben den Zwölfen flüchtig genannt sind.

Aber vielleicht muß man hier von einer doppelten Fortführung reden. Das urchristliche Evangelium über die Grenzen hinaus zu tragen, in denen Jesus wirkte, scheint rein den Zwölfen und ihren Helfern bestimmt und von ihnen unternommen. Wenn auch die Herrenbrüder wandernd und missionierend tätig waren, wie es I Kor 9 5 bezeugt, so scheint dennoch ihr Werk in Galiläa und den angrenzenden Ländern sich erfüllt zu haben; es hat auch wohl mehr in der inneren Festigung und Leitung der Gläubigen als in der äußeren Ausbreitung des Glaubens bestanden. Wenigstens ist uns keine Nachricht erhalten, die sie auf anderen Schauplätzen der Mission zeigte. Und wenn sie wie Jakobus und nach ihm Simon sich in Jerusalem befinden, so ist ihr Amt wie das eines Bischofs der gesamten Urchristenheit. Wir wissen nicht genauer, woher sie das Recht solcher Stellung und Tätigkeit leiteten; nur daß sie es besaßen und daß sie es vor allem genealogisch begründeten, ist deutlich. Der Gedanke einer solchen Fortführung des Werkes Jesu aber enthält zwei Momente in sich: einmal das der Tradition, die von den Brüdern Jesu und seinen Jüngern, die zu seinen Lebzeiten mit ihm wanderten, getragen und repräsentiert wird. Zwischen den beiden besteht nur der eine Unterschied, daß das Recht und die Macht, solche Tradition zu verkörpern, bei den Jüngern auf den von Jesus selbst gewonnenen, darum im Gang der Jahrzehnte sich verengernden und schließlich verschwindenden Kreis beschränkt, bei den Verwandten Jesu aber erblich ist. Das zweite Moment ist dieses: weil diese Fortführung ein geschichtliches Wirken im Dienste des Evangeliums bedeutet, ist sie von dem Glauben an den Bringer und Wirker dieses Evangeliums bestimmt, genauer von dem Glauben, daß Jesus als der verborgene Menschensohn dieses Werk begonnen hat und daß sie es zu vollenden bestimmt sind ἕως τῆς συντελείας τοῦ κόσμου, d. h. bis zu dem Tage, da er als der offenbare Menschensohn „auf den Wolken des Himmels kommen wird". Und dieser Glaube gibt Galiläa um so deutlicher die Würde, die Stätte eines völlig neuen, d. i. eschatologischen Anfanges zu sein, je stärker das

Bewußtsein sich ausprägt, an die überkommene Gottesgeschichte gebunden zu bleiben.

Es war indessen möglich, Galiläa und Jerusalem noch auf eine andere Art zu verbinden. In dieser zweiten Anschauung ist Jesu Wirken in Galiläa nur die Vorbereitung dessen, was in seiner wahren Bedeutung erst in Jerusalem erfüllt werden kann. Hier ist nicht mehr Galiläa die Mitte, von der aus er an die Peripherie nach Jerusalem und Judäa hinausdrängt, sondern es ist umgekehrt die Peripherie, von der aus er bis in das Zentrum der heiligen Stadt eindringt. Ansätze zu solcher Betrachtung scheinen schon in der Geschichte, vielleicht auch in der Verkündung Jesu zu liegen. Die tatsächliche Aufnahme Jesu in Galiläa schwankt zwischen Ablehnung und Bekenntnis, Unglauben und Glauben; er ist in Nazaret verworfen, ruft Wehe über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum, er prägt selbst oder nimmt das schon geprägte Wort auf: Ein Prophet hat keine Ehre in seinem Vaterlande. Auf der anderen Seite erscheint auch Jerusalem in einem etwas anderen Lichte. Mt spricht zweimal von der „heiligen Stadt"; und ein Jesus-Wort verbietet den Schwur bei Jerusalem, „denn Stadt ist sie des großen Königs" (Mt 5 35 nach Ps 47 (48)$_3$). Den Übergang zu solcher Anschauung veranschaulicht der bekannte Spruch über Jerusalem, das „die Propheten tötet"; es gehört so eng zu dem Meister wie Küchlein zur Henne, und streitet doch wider ihn. Aber alle solche Ansätze, in Jerusalem die wahre und von Gott gesetzte Mitte auch des Werkes Jesu zu sehen, gründen sich mehr auf die überkommene Heiligkeit der Stadt als auf Anzeichen, die eben in der Verkündung Jesu vorliegen. Nur soweit sie auch in dem Überkommenen sich hält, ließe sich der Anspruch Jerusalems rechtfertigen. Aber es fehlen auch alle konkreten Aussagen und Tatsachen; niemals ist im Mk- und Mt-Evangelium der Zug Jesu nach Jerusalem so gesehen worden, daß er nun nach aller galiläischen Vorbereitung zu seinem wahren Werke aufbricht. Und wenn Lk und Joh solche Gedanken nahezulegen scheinen, da sie wie von Anfang an sein Wirken auf Jerusalem ausrichten, so ist doch dieses Wirken ein anderes geworden; es ist das „Werk" des Sterbens Jesu. Und wieviel Dunkel oder auch wieviel Licht sich gerade um diesen Tod legen mag, so ist er für Lk doch in einem allgemeinen göttlichen Gesetz begründet: „Ein Prophet kann nicht zugrunde gehen außerhalb Jerusalems" (Lk 13 33). Für Joh aber ist der Kampf Jesu gegen Jerusalem das Entscheidende, und positiv richtet sich der Lauf seines Lebens nicht so sehr nach Jerusalem als nach Golgatha.

Aber in der Urgemeinde lebt auch von Anfang an die Überzeugung, daß in Jerusalem der providentielle Ort der eschatologischen Erfüllung

gegeben sei, und der lukanische Aufriß des Lebens Jesu hat es deutlich genug bestätigt. Indes knüpft sich diese Überzeugung nicht an den Menschensohn-Namen, den Jesus trug, und den Menschensohn-Glauben, den „Galiläa“ hegte, sondern an den Namen und Glauben des Messias. Er erscheint in der Erzählung der Emmaus-Jünger und durchweg in den Reden der Apostelgeschichte; in ihm ist Jesus der prophetische, in Wort und Werk von Gott her mächtige Mann, aber sein eschatologisches Werk und seine eschatologische Würde ist noch ungewiß: „Wir hofften, daß Er der sei, der Israel erlösen werde.“ Hier ist also alles bisher Geschehene und Gewirkte in der Tat nur Vorbereitung, gleichsam ein allmähliches Ansteigen zu der Höhe, die vielleicht schon bei dem Einzug in die heilige Stadt erreicht ist — denn Lk schreibt im Unterschied von Mk und Mt und in Anknüpfung an den Engelchor zu Bethlehem: „Gesegnet der König im Namen des Herrn; im Himmel Friede und Ehre in der Höhe!“ (19 39)—, die deutlich in der Auferstehung offenbart ist: „Ihn hat Gott zum Gesalbten ... gemacht“ (Act 2 36). So hat „das ganze Haus Israel erfahren“, wer der Messias ist; alles was er tat und wirkte, diente dieser einen Offenbarung seiner Person. Aber ein Messias vollendet sich erst in dem eschatologischen Werk, das er an dem Volke wirkt; dieses kann erst jetzt nach der Auferstehung beginnen. Es geschieht wohl niemals ohne ihn — denn er spendet den Zwölfen und der Gemeinde den Geist —, aber darin auch nicht unmittelbar durch ihn: Seine Jünger — und hier scheinen die Herrenbrüder wenig zu bedeuten, da erst durch die Auferstehung Jesus zum Messias „gemacht“ wird — vollführen an dem Volke Israel das Werk, das mittelbar doch ihm gebührt. Darum vollführen sie es in Jerusalem und von Jerusalem aus, denn es ist die Stadt seines Königtums; und durch Auferstehung und Geistausgießung, durch dieses beides, das zusammengehört wie Würde und Werk des Messias, wird Jerusalem zu dem von Gott gesetzten Ursprung und zu der bleibenden, weil eschatologischen Mitte der urchristlichen Gemeinde.

So deutlich Lk — und vor ihm vielleicht Pls — diese Konzeption überliefert hat, so dürftig sind auch die Spuren außerhalb der lukanischen Schriften. Der Einzug Jesu in Jerusalem ist in diesem messianischen Sinn undeutlich, den Namen Messias, im Gegensatz zu dem des Menschensohn, hat er nicht getragen und auf die vielleicht künftige Würde niemals hingewiesen. Freilich scheint in den Kreisen der nächsten Jünger diese Auffassung gehegt worden zu sein. Vielleicht ist schon das Bekenntnis des Petrus ein Zeichen, das Mk 8 29 nur in der knappen Form überliefert: „Du bist der Messias“; deutlicher ist die Frage der Zebedaiden

(Mk 10 35 ff.). Denn das „Sitzen zu seiner Rechten und Linken“ ist nur vorstellbar, wenn Jesus, dem Messias-Glauben gemäß, seinen Königsthron in Jerusalem aufrichtet, nicht aber, wenn er selbst, dem Menschensohn-Glauben gemäß, „zur Rechten der großen Kraft sitzt“. Aber darüber ist nicht zu vergessen, daß die Namen häufig vertauschbar sind und die beiden Anschauungen auch sachlich sich nahe berühren. Die Henoch-Bücher verwenden für den himmlischen Menschensohn den Namen Messias, das Gleiche tut vielleicht der Hohepriester Kaiphas oder auch, wenn man das für richtiger hält, die Urgemeinde in der Frage Mk 14 60: „Bist du der Gesalbte, der Sohn des Hochgelobten?“ Auch gehören die Vorstellungen vom Königtum Jesu keineswegs nur dem „Messias-Glauben“ an. In Joh 1 49 lautet das Bekenntnis des Nathanael: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du der König Israels“; und Jesus antwortet: „Ihr werdet ... die Engel Gottes sehen hinauf- und herniedersteigen auf des Menschen Sohn.“ Auch der Titel „Davids Sohn“ ist, für sich genommen, nicht immer eindeutig; das könnte schon die Bitte des Blinden zu Jericho lehren: „Jesus, Davidsohn, erbarme dich mein!“ (Mk 10 47). Deutlich ist es noch in dem angeführten Bericht des Hegesipp: Auf des Jakobus Zeugnis von dem Menschensohn Jesus antwortet das Volk mit dem Rufe: „Hosanna dem Sohne Davids“ (Euseb. h. e. II 23 14; p. 170 4 Schwartz). Nicht also die Namen, auch nicht einzelne Motive sind hier entscheidend, sondern allein die in ihrem eschatologischen Zusammenhang entfalteten Vorstellungen[1]. Und auch diese stehen einander nicht fern, wenn auch ihre geschichtlichen und sachlichen Wurzeln weit auseinander gehen. Denn in beiden handelt es sich um die Gestalt des eschatologischen Vollenders und das Werk der eschatologischen Vollendung, beides für das Volk wie für die Völker. Vollends konnten die beiden Anschauungen ineinander fließen als die jüdische Hoffnung: Er wird kommen, zu dem urchristlichen Glauben sich wandelte:

[1] Eine doppelte Eschatologie kennt auch das Judentum in vorchristlicher Zeit (vgl. dazu Bousset, Religion des Judentums[3] 203 f. 207, und Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde[2] 69 ff.), und es sind ähnliche Prinzipien, die ihre Verbundenheit und Verschiedenheit bestimmen wie hier die von Menschensohn- und Messias-Glauben. Darauf kann hier nur verwiesen werden. Aber es ist nicht unwichtig, daß auch die Henoch-Bücher ihrer Entstehung nach wohl „nach Nord-Palästina gehören“ (G. Beer in seiner Ausgabe bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A T.s 1900); in ihnen leben sowohl der Menschensohn-Gedanke wie die Armen-Anschauung (Hen 94 8 96 4 97 10 100 6), wie auch manche andere Züge, die auf eine besondere Richtung des Judentums hinweisen (vgl. dazu auch R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn 142 f.). Daß die Henoch-Bücher einen größeren Einfluß auf das NT haben als sonst at.liche Apokryphen und Pseudepigraphen, ist bekannt; für unser Problem sind zwei Verweise lehrreich: Ananias nennt Act 22 14 Jesus „den Gerechten“, Hen 53 6 spricht

Er ist gekommen. Aber auch in solcher Verbundenheit bewahren sie die Verschiedenheit ihres Ursprunges und ihres Sinnes; sie sind wohl nicht mehr geschieden, wohl aber unterschieden wie — Galiläa und Jerusalem. Der Menschensohn-Glaube scheint an Galiläa gebunden und gibt diesem Lande der Anawim die Weihe erster eschatologischer Erfüllung; Jesus wie seine Brüder und Verwandten, seine näheren und ferneren galiläischen Jünger scheinen ihn gemeinsam zu tragen. Der Messias-Glaube erneuert und verstärkt die überkommene Heiligkeit Jerusalems; die Zwölfe scheinen ihn vor allem gepflegt zu haben. Wie eng aber beide Vorstellungsreihen verknüpft sind und wie stark dennoch in dieser Verknüpfung der Menschensohn-Glaube hervortritt, zeigt ein letztes Motiv: Das Urchristentum lebt von der Einen gewissen Hoffnung auf die Parusie des Herrn[1]. So verschieden die Richtungen und Menschen im Einzelnen sein mögen, in diesem Einen und Einenden wissen sie sich Eins. Nun führt von dem Messias-Glauben, wie ihn das Urchristentum vom Judentum übernommen hat, keine Brücke zu dieser Hoffnung der Parusie. Der jüdische Messias rüstet sein Volk zu der Parusie Gottes und ist selbst nur sein Vorbereiter und Vorläufer; das ist auch in dem urchristlichen Messias-Glauben nicht wesentlich anders geworden, wie der Gedanke dieser Zurüstung, jetzt aber durch Ausgießung des Heiligen Geistes deutlich lehrt. Und dennoch lebt auch hier die Hoffnung auf die Parusie Christi. Es geschieht auf Grund des Menschensohn-Glaubens; denn der in seinem irdischen Leben der verborgene Menschensohn war, er muß „mit vieler Macht und Herrlichkeit“ als der offenbare Richter für alle Völker und Retter für die Seinen „auf den Wolken des Himmels“ kommen; und von der alten Hoffnung, daß Gott mit seinem Volke zelten werde, hören wir nichts mehr[2]. Es ist damit deutlich genug, wie der urchristliche Menschensohn-Glaube auch den urchristlichen Messias-Glauben bestimmt und trägt, — man darf hinzufügen: in ähnlicher Weise wie der Glaube an Galiläas eschatologische Bestimmung den an Jerusalems eschatologische Bedeutung trägt und bestimmt.

---

von dem „Gerechten und Erwählten“; der Reiche braucht Mk 10_{17} die Wendung „ewiges Leben ererben“, ebenso Hen 40_{9}. Die Frage dieses Einflusses der Henoch-Bücher auch auf unser Problem bedürfte einer besonderen Untersuchung.

[1] Vgl. zum Folgenden auch meinen Aufsatz in Theol. Blätter, 1934, 49ff.

[2] Nur Apk 21_{5-7}; aber dann geschieht es auch unter „neuem Himmel“ und auf einer „neuen Erde“ (21_{1-4}). Auf der andern Seite sprechen die Reden der Apostelgeschichte kaum von der Parusie Christi, und wo es zu geschehen scheint wie in 3_{20-26}, da ist er im Sinne des Messiasglaubens umgebogen; vgl. noch Act 17_{31}, wo ein Rest des Menschensohn-Gedankens bewahrt und verwandelt ist.

Wenn also galiläische Überlieferung und galiläische Frömmigkeit die Urgemeinde zu Jerusalem erfüllen, sichtbar verkörpert in dem Herrenbruder Jakobus, der sie von ihrem Anfange bis fast zu ihrem Ende leitet, so könnte man einen Augenblick vermuten, daß der Glaube an Jerusalem und den Messias Jesus erst von Lk in die Geschichte der ältesten Christenheit eingetragen sei. Aber eine solche Vermutung würde dennoch irren. Vielleicht spricht schon der Name Christus gegen sie, der von Beginn an die eschatologische Würde Jesu bezeichnet und schon von Pls fast als Eigenname behandelt wird, deutlicher sprechen schon die bereits berührten Erzählungen von dem Bekenntnis des Petrus oder der Bitte der Zebedaiden; sie nötigen dazu, die vertrauten Jünger Jesu als Träger einer spezifischen Messias-Anschauung zu denken. Aber soll man annehmen, daß die gleichen Männer verschiedene Anschauungen über die eschatologische Würde ihres Meisters gehegt haben? Die Frage lehrt zunächst nur, wie nahe diese galiläische Menschensohn- und jene jerusalemische Messias-Erwartung einander stehen; sie richtet zugleich gerader den Blick auf den sachlichen Gehalt des Werkes und der Gestalt Jesu, das Evangelium vom Königtum Gottes. So gewiß dieses Königtum jetzt da und zugleich nahe ist, so gewiß überwölbt es wie mit einheitlichem Bogen auch die Verschiedenheiten des Glaubens an den Verkünder, Bringer und Verkörperer dieses Königtums. Gott ist es, der in allen Geschehnissen eschatologisch handelt, der darin durch diesen Einen handelt; und vor dieser Grundüberzeugung, die auf die Vergangenheit des geschichtlichen Lebens sich gründet und auf die nahe Zukunft des kommenden Herrn sich richtet, werden die Differenzierungen seines Bildes weniger wichtig. Mit anderen Worten: beide Konzeptionen, die galiläische wie die jerusalemische, sind nicht vor der Begründung der Urgemeinde gegeben, sondern wachsen mit ihr auf. Jene konnte wohl an eine Selbstbezeichnung Jesu anknüpfen, ohne sie doch zu erschöpfen, diese an eine überkommene Hoffnung jüdischen Glaubens, aber beide bleiben in dem Glauben an die Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. So hat es auch keine Schwierigkeit, die gleichen Jünger als Träger verschiedener christologischer Anschauungen zu denken; sie besteht um so weniger, als auch durch die Überlieferung von Jesus diese Frage nicht eindeutig entschieden, sondern wie in einer schwebenden Unbestimmtheit gelassen wird. Zudem begegnen ähnliche Verschiedenheiten der Gedanken in anderen Problemen der Urgemeinde, etwa in der Frage des Geistempfanges (Joh 20_{22} Act $2_{1ff.}$) und der Geistanschauung, der Stellung der Apostel, des jüdischen Volkes und der heidnischen Völker, — d. h. in Problemen, deren verschiedene Stellung und Lösung wir

letztlich auf den engen Kreis der Jesu-Jünger zurückführen müssen.

Hält man aber ein solches Nebeneinander differierender christologischer Gedanken für unmöglich, so wird man den engeren Kreis der Drei oder den weiteren der Zwölf eher für Repräsentanten der jerusalemischen Messias- als für solche der galiläischen Menschensohn-Erwartung halten dürfen. Denn hier ist die Stätte ihes vornehmsten Wirkens, nicht nur den Tatsachen nach, sondern auch der Bestimmung nach, die die Wanderung Jesu nach Jerusalem, sein Tod und seine Auferstehung ihnen auflegen[1]; hier ist vor allem die Stätte des Geistempfanges (Joh 20$_{22}$ Lk 24$_{49}$ Act 1$_{8}$ 2$_{1ff.}$). Und es hat seinen tiefen Sinn, daß die galiläischen Erscheinungen an keiner Stelle von dieser urchristlichen Grundtatsache reden, die jerusalemischen aber mit der Besiegelung der Auferstehung Jesu auch die Verheißung des Geistes verknüpfen. Auch später beruft sich niemals ein Jakobus auf den Besitz des Geistes, geschweige daß er ihn anderen Gläubigen vermittelte; wohl aber sind Petrus und Johannes „erfüllt vom Heiligen Geiste", und durch ihre Hände strömt er auf Andere über (Act 8$_{1ff.}$). Daß aber der Geistbesitz eine unlösliche Beziehung zur Messias-Anschauung hat, lehrt die Pfingstrede des Petrus mit aller Deutlichkeit, in der doch nicht der Schreiber Lk allein spricht, sondern durch ihn eine alte Tradition der Urgemeinde. So stehen hier die Blutsverwandten des Menschensohn wider die Geistesträger des Messias; und an der Tatsache, daß der Name Menschensohn so rasch aus dem lebendigen Gebrauch verschwindet und durch den anderen Christus ersetzt wird, an den Spannungen zwischen Jakobus und Petrus, die weder Act 15 noch Gal 2 verhüllen, mag man ermessen, wie stark oder wie schwach die Verschiedenheit wie die Verbundenheit zwischen diesen „Häuptern" der Urgemeinde gewesen ist. Von der Tatsache des Geistes aber, die an Jerusalem und die dort beheimatete Messias-Anschauung geknüpft ist, gewinnt die Apostelgeschichte ein relatives Recht, Jerusalem zu der Quelle und der bleibenden Mitte der Urchristenheit zu erheben.

5.

Wenden wir uns von hier aus zu der Frage zurück, mit der unsere Untersuchung begann, der nach den galiläischen und jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen. In beiden verschlingen sich unlöslich Tatsache und Theorie: In den galiläischen die Geschichte Jesu, der galiläischen Urgemeinde und der gesamten urchristlichen Mission mit dem Glauben an den Menschensohn und — wir dürfen wohl auch

[1] Ein letzter Grund liegt möglicherweise im Kreise der Täuferanhänger, vgl. unten S. 103.

sagen — an das: *Κύριος Ἰησοῦς*, in den jerusalemischen die Geschichte Jesu, besonders seines Leidens, Sterbens und Auferstehens, der jerusalemischen Gemeinde und der urchristlichen Mission mit dem Glauben an den Messias und — wir müssen es nun verdeutlichen — an das: *Χριστὸς Ἰησοῦς*. Von dem doppelten ineinander verwobenen Glauben an den *κύριος Ἰησοῦς χριστός* (Phil 2 11) aus sind beide gleich notwendig und gleich wirklich. Man kann also für die galiläischen Erscheinungen nicht anführen, sie seien „unerfindlich"; ist schon Unerfindlichkeit an sich kein Argument, so gab es durch Jahrzehnte, vielleicht durch Jahrhunderte galiläische Urchristen, die in dem Glauben an den in Galiläa erschienenen, vielleicht auch in Galiäa wiederkehrenden Menschensohn geeint waren. Man darf auch nicht wider sie einwenden, es sei uns nichts von einem Herrenbefehl überliefert, der seine Jünger aus Galiläa fort nach Jerusalem wiese. Vielleicht wäre der Missionsbefehl in Mt 28 18 kein genügendes Gegenargument; aber so gewiß der Menschensohn Jesus in Galiläa nur erschienen ist, um in den Städten Israels sein Werk zu erfüllen, so gewiß seine Jünger eben durch ihr Jüngertum bestimmt sind, dieses Werk dort fortzuführen, wo er es verlassen hatte, eben in Jerusalem, so gewiß war es auch durch die galiläischen Erscheinungen ermöglicht und geboten, gerade in Jerusalem die Mission urchristlichen Glaubens wieder aufzunehmen und zu vollenden. Man darf auch nicht für die jerusalemischen Erscheinungen geltend machen, daß ohne sie die Entwicklung der Urgemeinde unbegreiflich werde; denn es hat sich gezeigt, daß gerade die jerusalemische Urchristenheit in manchen Stücken und vor allem in den späteren Jahrzehnten von galiläischer Tradition getragen ist, die in dem Herrenbruder Jakobus sich verkörpert. Man darf endlich in diesen jerusalemischen Erscheinungen nicht die Übertragung ursprünglich galiläischer erblicken wollen; denn beide sind ihrer christologischen Struktur nach verschieden, und so gewiß der auferstandene Jesus der Christus ist, so gewiß ist auch seine Gemeinde an Jerusalem gebunden.

So stehen die galiläischen und jerusalemischen Erscheinungen mit dem gleichen Recht und der gleichen Notwendigkeit nebeneinander; denn aus ihnen sprechen die christologischen Motive, die den urchristlichen Glauben bestimmen und unter den Urchristen von Galiläa und Jerusalem bezeugt sind. Damit ist auch eine Lösung der Frage nach dem tatsächlichen Nebeneinander angebahnt. Einmal ist es verschiedene Überlieferung, die aus ihnen spricht; die eine begründet den Bestand einer in Galiläa verwurzelten, die andere den einer in Jerusalem gesammelten Urchristenheit. Sodann ist es wichtig, daß die galiläischen Erscheinungen nur in den Evangelien, und zwar des Mt wie des Joh, berichtet werden,

die jerusalemischen aber in dem Evangelium und der Apostelgeschichte des Lk. Denn für jene Evangelien, denen sich unter diesem Gesichtspunkt auch das zweite, wenn auch in etwas anderer Weise gesellt, ist das eschatologische Geschehen des Evangeliums abgeschlossen mit der Erhöhung Jesu. Mt endet deshalb mit dem Wort: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Mt 28_{16}), Joh mit der Rückkehr oder dem Aufstieg zum Vater (Joh 14—17. 20_{18}). Von hier aus schweift die Hoffnung und Verheißung nur zur Parusie hinüber (Mk 14_{28} 16_{7} Joh $14_{2\,ff.}$); und wie auf einer anderen tieferen Ebene setzt die Geschichte der Sammlung der eschatologischen Gemeinde ein. Beide, Mt und Joh, verknüpfen sie mit jenem Ende nur durch den Befehl zur Mission, Mt in den Worten: „Darum gehet hin in alle Welt", Joh 21 durch die Szene des Fischzuges und den Auftrag an Petrus: „Weide meine Lämmer." Vielleicht gehört dieser Auftrag noch zum „Evangelium", gewiß nicht mehr seine Durchführung. Und eben dieser Abschluß ist dem Glauben an den zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohn durchaus konform. Anders ist es bei Lk und vor ihm auch bei Pls; denn durch den Messias-Glauben ist Gestalt und Gemeinde des Messias untrennbar verbunden. Erst mit dem erfüllten Werk ist auch die Würde des Messias ganz offenbar, erst mit der Erlösung Israels ist die eschatologische Vollendung durch den Erlöser da. So kann es denn auch geschehen, daß das Werk der apostolischen Verkündung mit gleichem Recht und wie auf der gleichen Ebene neben den Heilstaten Christi steht; denn „so ist geschrieben, daß der Gesalbte leidet und aufersteht am dritten Tage und in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünde verkündet wird an alle Völker — anfangend in Jerusalem" (Lk 24_{46}). So kommt es auch, daß der „ersten Rede" von der Geschichte Jesu „die zweite" von der Geschichte der Apostel folgt; es liegt in der Christus-Anschauung unmittelbar begründet.

Fragen wir nach der Aufeinanderfolge der einzelnen Geschehnisse, so ist zunächst zwischen den Berichten und dem Berichteten zu unterscheiden. Es scheint undenkbar, daß Mt und Mk nichts von der Überlieferung jerusalemischer Christophanien gewußt haben sollten; Mt, weil er in die Reihe der Zwölfe gehörte (Mk 3_{18} par. Act 1_{13}) und zu seiner Zeit eine von Jerusalem ausgegangene Christenheit längst bestand, und Mk, weil er „Diener" des Paulus und Petrus war. Daß beide nichts von solchen Erscheinungen berichten, ist nicht mehr verwunderlich; denn für Mt ist nicht die Auferstehung das Letzte und eines Beweises Bedürftige, sondern, dem Menschensohn-Glauben gemäß, die Erhöhung zum Kyrios, von der der Herr selbst dann in einer Erscheinung unverbrüchliche Kunde gibt.

Mk aber endet unmittelbar mit der ebenso unverbrüchlichen Verheißung der Parusie in Galiläa. Ebenso ist es nicht unerklärlich, daß Lk nichts von galiläischen Erscheinungen berichtet; wenn er von ihnen gewußt hat, so hat er darüber geschwiegen, wie er ähnlich über die galiläischen Gläubigen und die Herrenbrüder schweigt. Und dieses Schweigen ist darin begründet, daß durch die Auferstehung Jesus als der Gesalbte erwiesen ist, der nun durch den Geist und die Apostel sein Königtum, d. h. seine Ekklesia in Israel, d. h. in Jerusalem aufrichtet. Hier ist daher die Auferstehung jedes „Beweises" bedürftig, und er wird daher in Jerusalem vielfältig gegeben; je enger zeitlich und räumlich die Kette dieser Ereignisse: Auferstehung, Erscheinung, Geistausgießung und Gemeindesammlung sich schließt, um so unerschütterlicher ist die Tatsache: *Χριστὸς Ἰησοῦς*.

In welcher Folge und Weise die galiläischen und jerusalemischen Christophanien, so verschieden nach Grund, Sinn und Ziel, nebeneinanderstehen, das ist für die urchristliche Überlieferung keine Frage gewesen und ist deshalb auch nicht mehr zu beantworten. Noch in späterer Zeit hat das Joh-Evangelium unbekümmert neben das 20. Kapitel von den jerusalemischen das 21. von der „Offenbarung am See Tiberias" stellen können; in 20 21-23 ist uns auch ein Bericht von der Geistmitteilung an die Jünger erhalten, der von der Pfingstgeschichte in Act 2 nichts weiß und auch mit ihr kaum vereinbar ist. Dieses nah verwandte Beispiel zeigt, daß ein Bedürfnis nach historischem Ausgleich verschiedener Berichte gar nicht bestand. Wenn wir es versuchen, so läßt die Frage sich nur so stellen, ob die Jünger oder auch die Brüder Jesu nach dem Tode Jesu dauernd in Jerusalem geblieben oder alsbald nach Galiläa zurückgekehrt sind. Da ist es wahrscheinlich, daß Lk die Kontinuität des Ortes und der Zeit aus der eschatologischen Tendenz seines Evangeliums und seiner Apostelgeschichte heraus verstärkt hat; er hat es in ähnlicher und für uns faßbarer Weise mit der Himmelfahrt Jesu getan, die nach Lk 24 50 am Auferstehungstage, nach Act 1 3 ff. vierzig Tage später stattgefunden hat. So dürfen wir einen unbestimmten Zeitraum zwischen der Auferstehung und dem Tage des ersten „Geistempfanges" ansetzen. In dieser Zeit werden die Jünger, wohl bald nach dem Tode Jesu, nach Galiläa „sich zerstreut haben, ein jeder in sein Eigentum" (Joh 16 32). Denn sonst könnte kaum noch das Petrus-Evangelium von einer solchen „betrübten" Heimkehr sprechen. Wir dürfen vielleicht auch ein mannigfaltiges Hin und Her zwischen Galiläa und Jerusalem ansetzen, besonders nach den ersten Erscheinungen des Auferstandenen. Es bleibt dabei zu bedenken, daß wir allein von der Erscheinung vor Petrus nirgends ge-

sagt finden, wo sie stattgefunden hat[1], daß wir auch wenig genug über die Erscheinung vor Jakobus (I Kor 15 7) wissen; denn nicht das Wo und Wann, sondern das Daß dieser Christophanien ist noch einem Pls das einzig Wichtige. Darum läßt sich auch kaum sagen, wie es zu dem doppelten Werk der Mission in Galiläa und Jerusalem gekommen ist. Um so deutlicher ist aber, daß dieses doppelte Werk nicht nur von verschiedenen Orten, sondern auch von verschiedenen christologischen Gründen ausgegangen ist: Das galiläische Werk ist an die Herrenbrüder und den geschichtlichen Lebenswandel des verborgenen Menschensohnes gebunden, das jerusalemische an die Zwölfe und an die Tatsache der Geistausgießung in Jerusalem. Jenem entsprechen die galiläischen, diesem die jerusalemischen Christophanien.

VI. Der doppelte Ursprung der Urgemeinde.

Aus doppeltem Ursprung ist die älteste christliche Gemeinde hervorgegangen, — dieser Satz erinnert an die verbreitete These, daß das Urchristentum einer palästinensischen und einer hellenistischen Urgemeinde entstamme. An sich wird diese Ansicht durch unsere Untersuchung weder verneint noch bejaht; denn gerade das für jene konstitutive Problem des Heidenchristentums spielt wohl in unseren Zusammenhang hinein, bestimmt aber weder in Galiläa noch in Jerusalem Grund und Ziel. Wohl aber wird die Anschauung von der jüdischen Urgemeinde, wie sie etwa Bousset entwickelt hat, in wichtigen Punkten abgewandelt und damit auch die Frage ihres Gegensatzes zu einer hellenistischen Gemeinde neu gestellt. Deshalb bedarf es noch eines kurzen Wortes, das unser Ergebnis jener These gegenüber abgrenzt.

Eine judenchristliche Urgemeinde, die aus einer einheitlichen Anschauung und aus der einen heiligen Stadt hervorgewachsen wäre, hat es nicht gegeben; von Anfang an sind in ihr verschiedene Richtungen lebendig, die bis in die irdische Lebenszeit Jesu hinaufreichen, und gerade Jerusalem wird zu der Stätte, in der diese Bewegungen sich miteinander verbinden und auseinandersetzen, in der ein Jakobus wider Petrus und mit Petrus zusammensteht. In der galiläischen Überlieferung, die dort Wurzel faßt, finden sich auch manche Züge, die man gelegentlich wohl auf hellenistischen Einfluß zurückgeführt hat, so die von dem verborgenen Menschensohn Jesus, der in Geschichten wie denen von der Auferweckung

[1] Denn daß sie in Lk 24 34 nachträglich eingefügt ist, scheint mir Goguel, La foi à la résurrection 282 ff. erwiesen zu haben.

des toten Mädchens in Mk 5 21-43 oder der von der Verklärung in Mk 9 2-8 das Gewand eines sich selbst offenbarenden hellenistischen Thaumaturgen zu tragen scheint. Aber diese Tradition zeigt auch, daß wenn gleich Galiläa gewiß stärker dem Andringen fremder „hellenistischer" Vorstellungen ausgesetzt war als etwa Jerusalem und Judäa in dieser Zeit[1], dieser mögliche hellenistische Einfluß wohl der galiläischen Umwelt gleichsam vorgegeben sein mochte, aber auch daß er in dieser Jesus-Überlieferung nicht mehr bestand. Wichtiger als dieses allzu allgemeine Rechnen mit Möglichkeiten ist ein anderes: Der wichtigste Grund für Boussets Darstellung einer hellenistischen Urgemeinde ist der Kyrios-Titel Jesu, der freilich dem sozusagen normalen Judentum fremd sein mußte. Aber nun hat sich dieses urchristliche Judentum gleichsam aufgespalten; es sind zahlreiche Züge einer galiläischen Frömmigkeit deutlich geworden, die nicht minder von der gewohnten jüdischen Anschauung abweichen. Dann besteht aber durchaus die Möglichkeit, daß, woher dieser Kyrios-Name immer konkret stammen mag, er eben im Gefolge dieser galiläischen Eschatologie gestanden hat; sie besteht um so eher, wenn es richtig ist, daß Menschensohn-Glaube und Kyrios-Titel unlöslich zusammengehören. Denn dann nimmt es auch nicht mehr Wunder, daß ein aramäischer Name Mar oder Mari, wie er in Maranatha belegt ist, uns sonst nur ganz selten begegnet. Er kann ein ähnliches Merkmal dieser galiläischen Anawim sein wie die Umschreibung Gottes durch *δύναμις* oder wie die besondere Fassung des Dekalogs in Mk 10 19. Ist aber mit der Tatsache einer galiläischen Urgemeinde auch nur diese Möglichkeit gegeben — daß sie mehr ist als eine pure Möglichkeit, ist hier nicht mehr genauer zu erweisen —, so wird auch die Boussetsche Herleitung dieses Namens aus einer hellenistischen Gemeinde unnötig[2]. Es kann deshalb sein tiefes, sachliches und geschichtliches Recht haben, wenn die Apostelgeschichte in ihrem Anfang (2 36) Petrus reden läßt: „Ihn hat Gott zum Christus und Kyrios gemacht."

---

[1] Vgl. dazu G. Bertram, Der Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums, Archiv f. Religionsgeschichte XXXII (1935), 265—281.

[2] Der Name wird bekanntlich sonst aus zwei verschiedenen geschichtlichen Gründen hergeleitet, entweder von dem Gottesnamen *κύριος* der LXX her oder von der Bezeichnung einer hohen menschlichen Würde, wie sie im Judentum und Hellenismus üblich war (so W. Foerster, v. Dobschütz, *Κύριος Ἰησοῦς* ZNTW 1931, 97 ff.; vgl. auch H. Cadbury in Beginnings of Christianity V (1933), 361 ff.). Es wäre zu fragen, ob dieses Entweder-Oder zu Recht besteht und nicht vielmehr in ein Sowohl-Als auch zu ändern sei. Der galiläischen Richtung mochte die Übernahme des Gottesnamens für den Menschensohn Jesus nahe liegen, der jerusalemischen aber die menschliche Würdebezeichnung den Weg zu dem religiösen Titel *κύριος* bahnen.

Jerusalem ist indes nicht nur der Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Richtungen gewesen, um die es sich in unserer Untersuchung handelt, sondern hat noch andere Bewegungen in der Urgemeinde gekannt. Ein ganz kurzer Hinweis darauf dient nicht nur, den allzu abstrakten Gegensatz zwischen jüdischer und hellenistischer Gemeinde zu erweichen, sondern auch die Geltung der „galiläischen" Richtung zu begrenzen. Die Apostelgeschichte berichtet uns — wenn wir von den gläubig gewordenen Priestern (Act 6 7) und Pharisäern (15 5) oder auch den *προσδεχόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Mk 15 43 Lk 2 25. 38) absehen, von denen wir wenig mehr wissen als die Tatsache — von den „Hellenisten" und scheint ihnen einen Mann wie Stephanus zuzurechnen. Was immer der Name „Hellenisten" bedeuten mag[1], die lukanischen Aussagen über Stephanus scheinen ihn nahe mit galiläischer Frömmigkeit zu verbinden und zugleich von ihr zu entfernen. Sie verbinden ihn, weil sie ihm allein den Namen Menschensohn für Jesus in den Mund legen (7 56) und ihn mit dem gleichen Gegensatz zum Tempel belasten (6 14), den wir aus der Geschichte Jesu (Mk 14 58) kennen gelernt und für die „Nazoräer" erschlossen haben; sie entfernen ihn von diesen, weil er nicht wie ein Jakobus auf eine eschatologische Lösung des Problems von Tempel und Kultus geharrt, sondern den verborgenen Gegensatz in eine hier und jetzt zu vollziehende Scheidung von jüdischem Opfer und Brauch verwandelt zu haben scheint. Wie er der erste Märtyrer der Gemeinde war, so hat er nach Act 7 1-53 wohl auch grundsätzlich die urchristlichen Gläubigen zu einer Schar von Märtyrern in ihrem Volke gemacht und damit von ihrem Volke gelöst. Darin aber unterscheidet er sich sowohl von der galiläischen wie der „jerusalemischen" Richtung.

Wenn also die Bewegung des Stephanus eine neue Entwicklung auf dem Boden der nazoräischen Frömmigkeit in Jerusalem zu beginnen scheint, so hat ein anderer Kreis von Anfang an, ganz oder zum Teil, in der urchristlichen Gemeinde gestanden, der der Anhänger des Täufers. In Jerusalem und Judäa hat das Wirken des Johannes vor allem Fuß gefaßt (Mk 1 5), auf ihn hat sich Jesus in der Stadt selbst berufen (Mk 11 27 ff.), sein Werk wie seine Worte bilden einen unlöslichen Bestandteil der evangelischen Tradition, von seiner Kindheit erzählt Lk Geschichten, die ihn an die Seite Jesu rücken und wohl aus dem Kreise der Anhänger des Täufers stammen (Lk 1), seine Taufe, wenn auch jetzt wohl „im Namen Jesu" vollzogen, bedeutet Zugehörigkeit zur urchristlichen Gemeinde. Alles das sind deutliche Zeichen, daß Johannes-Jünger und Jesus-Jünger nicht in unterschiedenen Gemeinschaften leben, sondern eine und die-

[1] Vgl. dazu H. Cadbury, The Hellenists in Beg. of Christ. V 59—74.

selbe Gemeinde bilden. Wenn zudem des Täufers Wort bei Mk in der Fassung gegeben wird (1 8): „Ich taufte euch mit Wasser, Er wird euch mit heiligem Geiste taufen," so sind danach eben die Wassertäuflinge, d. h. die Johannes-Jünger, die vorher bestimmten Geistestäuflinge, d. h. die künftigen Jesus-Jünger, oder anders gesprochen, die Urgemeinde schließt wie selbstverständlich die Johannes-Jünger in sich ein. Dann wird aber hier eine dritte Bewegung innerhalb der Urchristenheit neben der ersten galiläischen und der zweiten, im engeren Sinne „jerusalemischen" erkennbar. Sie ist wohl tatsächlich, nicht grundsätzlich an Jerusalem gebunden, aber sie sieht auch, gestützt auf das Gotteszeichen der Taufe, die Gestalt und das Werk Jesu wie mit neuen Augen[1]. Sie lebt wie die „Galiläer" von dem unausgesprochenen Gegensatz zum jüdischen Kultus und in der deutlichen, wenngleich anders begründeten Bindung an Abraham; sie weiß auch von „Ihm", dem Geistestäufer, als einer himmlisch transzendenten Gestalt gleich dem Menschensohn, den die urchristliche Gemeinde in ihrem Herrn ebenso gekommen wie kommend sieht; sie weiß sich auch als den verborgenen Anfang einer eschatologischen Gottesgemeinde kraft der Taufe und darum von aller geschichtlichen Überlieferung und Gegenwart geschieden. Schon diese Andeutungen machen ersichtlich, daß von diesem Kreise der Johannes-Jünger sich leicht Fäden wie zu den „Galiläern" so auch zu den „Jerusalemiten" hinüberspinnen konnten; denn jenen waren sie verwandt vor allem durch die Erwartung des himmlischen Herrn, diesen durch die Anschauung vom Geiste, beiden aber durch die Verkündung von „Buße und Vergebung der Sünden für Israel" (Act 5 31 11 18, auch 26 20). Sie hatten endlich sachliche Beziehungen zu den Märtyrergedanken eines Stephanus, wie allein die Umschreibung des Martyriums durch den Begriff der Todestaufe (Mk 10 38) lehren kann; und ihre Verbreitung in Jerusalem und Judäa mochte gerade die „Galiläer" einschließlich der Zwölfe nach der Hauptstadt ziehen, wie sie vielleicht schon Jesus zu seiner Wanderung nach Jerusalem mit bewogen haben mag (vgl. Mk 11 27-33). Sie konnte endlich den beiden Richtungen die gewohnte Macht jüdischer Gebundenheit lockern und den Blick klarer auf das Feld der „Völker" richten helfen; denn vor der eschatologischen Neuheit ihrer Taufe ebneten sich die bisherigen Unterschiede zwischen dem jüdischen Volk und den heidnischen Völkern, wie sie schon für Johannes den Täufer selbst unwichtig geworden waren.

Noch ein letztes Motiv darf in diesem Zusammenhange kurz angedeutet werden. Sowohl die galiläischen Anhänger Jesu als die Ge-

[1] Vgl. zum Folgenden meine Darstellung des Täufers in Urchristentum I, Kap. 3 und 4.

fährten eines Stephanus als endlich die Anhänger des Täufers stehen streng auf dem Boden der Apokalyptik; denn sie harren alle der himmlischen Katastrophe, die das Erscheinen des göttlichen Richters bringt und bedeutet, und legen über die noch währende Gegenwart den dunklen Schatten der vergehenden Vorläufigkeit. Mit der Apokalyptik aber ist im Judentum wie im Urchristentum eng die Gnosis verknüpft, und in jeder der drei Richtungen scheinen sich noch die Keime solcher urchristlichen Gnosis zu finden. Sie sind vielleicht am deutlichsten in dem Täuferkreise; denn Johannes ist für die Urgemeinde Bringer einer Gnosis des Heils (Lk 1 77) und seine Taufe noch spät ein Bad der Erkenntnis. Erkenntlich ist der gnostisch-apokalyptische Ansatz auch in der Schar derer, die das Martyrium als notwendig bejahen; denn eben das ist die auszeichnende Lage des Märtyrers, daß er durch den Beistand des Geistes wissen und sagen kann, was einem Frommen bisher nicht gegeben war. Und wieder sind Martyrium und Gnosis in späterer Zeit eng verschwistert. Endlich ist auch der nazoräischen Frömmigkeit solch ein Ansatz kaum ganz fremd[1]; bedeutet doch die Verpflichtung zur Armut sachlich die Abkehr von der Welt, d. h. die Hinkehr zu einem Dualismus zwischen Gottesreich und „Welt“, wie sie der Gnosis eigentümlich ist; und wenn in späterer Zeit die Nazoräer sich ihr weit geöffnet haben, so mag das diesen ursprünglichen gnostischen Ansatz bestätigen. In allen diesen Zügen sind dann aber auch, so undeutlich sie auch noch sein mögen, die Vorboten einer „johanneischen“ Frömmigkeit und Theologie zu spüren; in ihnen allen entsteht auch die Frage nach der mittelbaren oder unmittelbaren Verknüpfung mit Werk und Gestalt Jesu, der sich den Menschensohn nennt.

Diese Bemerkungen wollen nicht Tatsachen aus der Geschichte und Theologie der Urgemeinde deuten, sondern nur ihre Fragen andeuten. Sind sie aber richtig gestellt, so enthüllen schon sie den mannigfaltigen Reichtum der Gemeinde zu Jerusalem an Gedanken und Richtungen, vor dem der Gegensatz zwischen palästinensischer und hellenistischer Urgemeinde blaß und stumpf wird. Innerhalb dieses bewegten Kreises ist auch die galiläische Richtung nur Eine Linie, die sich mit anderen zu dem großen Bilde der ältesten Christenheit verschlingt, und hat sie vielleicht auch ein Menschenalter lang stärker geherrscht als es Lk hernach dargestellt hat, so hat sie es doch nur auf dem Boden Jerusalems getan, hat hier mit anderen sich verbunden, neues entfaltet und in verschiedener Abstufung das größere Ganze der Urchristenheit gebildet. So ist in einem vielfältigen Sinne die älteste christliche Gemeinde aus doppeltem Ursprung hervorgegangen, aus Galiläa und Jerusalem.

[1] Vgl. dazu meinen Kommentar zu Mk 10 17-27.